

الاولى لانه العلم باول الامور فی الموجود وهو العلة الاولى واول الامور
فی العموم وهو الوجود والوحدة وهو ایضا الحکمة التی هی افضل
علم بافضل معلوم فانها افضل علم ای الیقین بافضل معلوم ای بالله
وبالاسباب من بعده وهو ایضا معرفة الاسباب القصوى للکل وهو ایضا
المعرفة بالله وله حد العلم الالهی الذی هو انه علم بالامور المفارقة
فی الحد والوجود اذ الموجود بما هو موجود ومبادیه وعوارضه لیس شیء منها
کما اتضح الا متقدم الوجود على المادة وغیر متعلق الوجود بوجودها وان بحث
فی هذا العلم عما لا یتقدم المادة فانما یبحث فیه عن معنى ذلک المعنى
غیر محتاج الوجود الى المادة بل الامور المبحوث عنها فیه هی اقسام اربعة
فبعضها بریة عن المادة وعلایق المادة اصلا وبعضها یخالط المادة
ولکن مخالطة السبب المقوم المتقدم ولیست المادة بمقومة له وبعضها
قد یوجد فی المادة وقد لا یوجد فی مادة مثل العلیة والوحدة فیکون
الذی لها بالشرکة بما هی هی ان لا یکون مفتقرة التحصل الى وجود المادة
وتشترک هذه الجملة ایضا فی انها غیر مادیة الوجود ای غیر مستفاد الوجود
من المادة وبعضها امور مادیة کالحرکة والسکون ولکن لیس المبحوث
عنه فی هذا العلم حالها فی المادة بل نحو الوجود الذی لها واذا اخذ هذا القسم
مع الاقسام الاخر اشترکت فی ان نحو البحث عنها هو من جهة معنى غیر قایم
الوجود بالمادة وکما ان العلوم الریاضیة قد کان یوضع فیها ما هو متحدد بالمادة
لکن نحو النظر والبحث عنه کان من جهة معنى غیر متحدد بالمادة وکان لا یخرج تعلق
ما یبحث عنه بالمادة عن ان یکون البحث ریاضیا کذلک ههنا الحال فقد ظهر ولاح
ان الغرض فی هذا العلم ای شیء هو وهذا العلم یشارک الجدل والسوفسطائیة من وجه

ويخالفهما ويخالف كل واحد منهما من وجه اما مشاركتها فلان ما يبحث
عنه في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي ويتكلم فيه الجدلي والسوفسطائي
واما المخالفة فلان الفيلسوف الاول من حيث هو فيلسوف اول
لا يتكلم في مسايل العلوم الجزئية وذينك يتكلمان واما المخالفة للجدل
خاصة فبالقوة لان الكلام الجدلي يفيد الظن لا اليقين كما علمت
في صناعة المنطق واما المخالفة للسوفسطائية فبالارادة وذلك لان
هذا يريد الحق نفسه وذلك يريد ان يظن به انه حكيم يقول الحق
وان لم يكن حكيما **فصل** في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه واما منفعة هذا العلم
فيجب ان يكون قد وقفت في العلوم التي قبل هذا على الفرق بين النافع
وبين الخير ما هو وان الفرق بين الضار وبين الشر ما هو وان النافع هو السبب
الموصل بذاته الى الخير والمنفعة هي المعنى الذي يوصل به من الشر الى الخير واذ قد تقرر
هذا فقد علمت ان العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة وهو تحصيل كمال النفس
الانسانية بالفعل مهيئة اياها للسعادة الاخروية ولكنه اذا فتش في رؤس
من الكتب عن منفعة العلوم لم يكن القصد متجها الى هذا المعنى بل الى معونة بعضها
في بعض حتى يكون منفعة علم ما هو معنى يوصل منه الى تحقيق علم اخر غيره واذا
كانت المنفعة بهذا المعنى فقد يقع قولا مطلقا وقد يقع قولا مخصصا فالمطلق
هو ان يكون النافع موصلا الى تحقيق علم اخر كيف كان واما المخصص
فان يكون موصلا الى ما هو اجل منه وهو كالغاية له اذ هو لاجله بغير انعكاس
فاذا اخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كان لهذا العلم منفعة واذا اخذنا
المنفعة بالوجه المخصص كان هذا العلم اجل من ان ينفع في غيره بل ساير
العلوم تنفع فيه ثم اذ قسمنا المنفعة المطلقة الى اقسامها كانت

لكنا او

ثلثة اقسام قسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى اجل منه وقسم يكون
الموصل منه موصلا الى معنى مساو له وقسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى
دونه وهو ان يفيض في كمال دون ذاته وهذا اذا طلب له اسم خاص كان
الاولى به الافاضة والافادة والعناية والرياسة او شيء مما يشبه هذه
الالفاظ الصالحة في هذا الباب عند عدم المنفعة المخصصة وقريبة من الخدمة
واما الافادة التي تحصل من الاشرف في الاخس فليس تشبه الخدمة وانت
تعلم ان الخادم ينفع المخدوم والمخدوم اليه ينفع الخادم اعني ان المنفعة
اذا اخذت مطلقة ويكون نوع كل منفعة وجهه الخاص هو غاية منفعة
هذا العلم الذي بينا وجهها هو افادة اليقين بمبادي العلوم الجزئية
والتحقيق لماهية الامور المشتركة فيها وان لم تكن مبادي فهو اذن منفعة الرئيس
للمرؤس والمخدوم للخادم اذ نسبة هذا العلم الى العلوم الجزئية نسبة الشيء
الذي هو المقصود معرفته في هذا العلم الى الاشياء المقصودة معرفتها في
تلك العلوم وكما ان ذلك مبدأ الوجود لتلك فكذلك العلم به مبدأ لتحقيق
العلم بتلك واما مرتبة هذا العلم فهو ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية
والرياضية اما الطبيعية فلان كثيرا من الامور المسلمة في هذا انما يتبين في العلم
الطبيعي مثل الكون والفساد والتغير والزمان والمكان وتعلق كل متحرك
بمحرك وانتهاء المتحركات الى محرك اول وغير ذلك واما الرياضية فلان الغرض
الاقصى في هذا العلم وهو معرفة تدبير الباري تعالى ومعرفة الملائكة
الروحانية وطبقاتها ومعرفة النظام في ترتيب الافلاك ليس يمكن ان
يتوصل اليها الا بعلم الهيئة وعلم الهيئة لا يتوصل اليه الا بعلم الحساب والهندسة
واما الموسيقى وجزئيات الخلقيات والرياضيات والسياسات فهي توابع

غير ضرورية في هذا العلم الا ان لسائل ان يسأل فيقول انه اذا كانت المبادي
في علم الطبيعة والتعاليم انما تبرهن في هذا العلم وكانت مسايل العلمين
تبرهن بالمبادي وكانت مسايل ذينك العلمين تصير مبادي لهذا
العلم كان ذلك بيانا دوريا ويصير آخر الامر بيانا للشي بنفسه والذي
يجب ان يقال في حل هذه الشبهة هو ما قد قيل وشرح ذلك في كتاب
البرهان وانما نورد منه مقدار الكفاية في هذا الموضع فنقول ان المبدا
للعلم ليس انما يكون مبدأ لان جميع المسايل تستند في براهينها اليه بالفعل او
بالقوة بل ربما كان المبدا ماخوذا في براهين بعض المسايل ثم قد يجوز ان يكون
في العلم مسايل براهينها لا تستعمل وضعا البتة بل انما تستعمل المقدمات
التي لا برهان عليها على انه انما يكون مبدا العلم مبدا بالحقيقة اذا كان يفيد
افادة اليقين المكتسب من العلة واما اذا كان ليس يفيد العلة فانما يقال له مبدا
العلم على نحو آخر وبالحري ان يقال له مبدا على حسب ما يقال للحس مبدا من
جهة ان الحس بما هو حس يفيد الوجود فقط فقد ارتفع اذن الشك فان المبدا
الطبيعي يجوز ان يكون بينا بنفسه ويجوز ان يكون بيانه في الفلسفة الاولى
بما ليس يتبين فيه فيما بعد ولكن انما يتبين به فيها مسايل اخرى حتى يكون
ما هو مقدمة في العلم الاعلى لا لانتاج ذلك المبدا لا يتعرض لشي انتاج في
ذلك المبدا بل لمقدمة اخرى وقد يجوز ان يكون العلم الطبيعي و
الرياضي افادنا برهان ان ولم يفيدانا فيه برهان لم ثم يفيدنا هذا العلم
فيه برهان لم وخصوصا في العلل الغائية البعيدة فقد اتضح انه اما ان يكون
ما هو مبدا بوجه ما لهذا العلم من المسايل في العلوم الطبيعية ليس بيانه
من مبادي بينة في هذا العلم بل من مبادي بينة بنفسها واما ان يكون بيانه

من مبادي هي من مسايل هذا العلم لكن ليس تعود فتصير مبادي لتلك المسايل
بعينها بل لمسايل اخرى واما ان يكون المبادي لامور من هذا العلم ليدل
على وجود ما يراد ان يبين في هذا العلم لميته ومعلوم ان الامر اذا كان على
هذا الوجه لم يكن بيانا دوريا البتة حتى يكون بيانا يرجع الى اخذ الشي في بيان
نفسه ويجب ان تعلم ان في نفس الامور طريقا الى ان يكون الغرض
من هذا العلم تحصيل مبدا لا بعد علم آخر فانه سيتضح لك فيما بعد اشارة الى
ان لنا سبيلا الى اثبات المبدا الاول لا من طريق الاستدلال من الامور
المحسوسة بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدا واجب الوجود
وتمنع ان يكون متغيرا او متكثرا في جهة وتوجب ان يكون هو مبدا الكل وان يكون الكل
يجب عنه على ترتيب الكل لكنا لعجز انفسنا لا نقوى على سلوك ذلك الطريق
البرهاني الذي هو سلوك عن المبادي الى الثواني وعن العلة الى المعلول الا في بعض
جمل مراتب الموجودات منها دون التفصيل فاذن من حق هذا العلم في نفسه ان يكون
مقدما على العلوم كلها الا انه من جهتنا يتاخر عن العلوم كلها فقد تكلمنا على
مرتبة هذا العلم من جملة العلوم واما اسم هذا العلم فهو انه فيما بعد الطبيعة ويعني
بالطبيعة لا القوة التي هي مبدا حركة وسكون بل جملة الشي الحادث عن المادة و
الجسمانية وتلك القوة والاعراض فقد قيل انه قد يقال طبيعة للجرم الطبيعي الذي
له الطبيعة والجرم الطبيعي هو الجرم المحسوس بما له من الخواص والاعراض ومعنى
ما بعد الطبيعة بعدية بالقياس الينا فانا اول ما نشاهد هذا الوجود ونتعرف
من احواله نشاهد هذا الوجود الطبيعي واما الذي يستحق ان يسمى به هذا العلم اذا
اعتبر بذاته فهو ان يقال له علم ما قبل الطبيعة لان الامور المبحوث عنها في هذا
العلم هي بالذات او بالعموم قبل الطبيعة ولكنه لقائل ان يقول ان الامور الرياضية

المحضة ينظر فيها في الحساب والهندسة هي ايضا قبل الطبيعة وخصوصا العدد
فانه لا تعلق لوجوده بالطبيعة البتة لانه قد يوجد ايضا لا في الطبيعة فيجب ان يكون
علم الحساب والهندسة علم ما بعد الطبيعة والذي يجب ان نقول في هذا التشكك
هو انه اما الهندسة فكان النظر فيها منها انما هو في الخطوط والسطوح والمجسمات فمعلوم
ان موضوعه غير مفارق للطبيعة في القوام فالاعراض اللازمة له اولى بذلك وما كان
موضوعه المقدار المطلق فيوجد فيه المقدار المطلق على الاستعداد لاي نسبة اتفقت
وذلك ليس للمقدار بما هو مبدأ للطبيعيات وصورة بل بما هو مقدار وعرض وقد عرفت
في شرحنا للمنطقيات والطبيعيات الفرق بين المقدار الذي هو بعد الهيولى مطلقا وبين
المقدار الذي هو كم وان اسم المقدار يقع عليهما باشتراك فاذا كان كذلك فليس
موضوع الهندسة بالحقيقة هو المقدار المقوم للجسم الطبيعي بل المقدار المقول على الخط
والسطح والجسم وهذا هو المستحق للقب المخلفة واما العدد فاشتبه فيما كد ويشبه
في ظاهر النظر ان يكون علم العدد هو من علم ما بعد الطبيعة الا ان يكون علم ما بعد الطبيعة
انما نعني به شيئا آخر وهو علم بما هو مباين من كل الوجوه للطبيعة فيكون مقدم
هذا العلم باشرف ما فيه كما يسمى هذا العلم بالعلم الالهي ايضا لان المعرفة بالله
هو غاية هذا العلم وكثيرا ما يسمى الاشياء من جهة المعنى الاشرف والجزء الاشرف
والجزء الذي هو كالغاية فيكون كان هذا العلم هو العلم الذي كماله واشرف اجزائه
ومقصوده الاول هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل وجه اذا كانت التسمية
موضوعة بازاء هذا المعنى لا يكون علم العدد مشاركة في معنى هذا الاسم فهذا
هذا لكن البيان المحقق لكون علم الحساب خارجا عن علم ما بعد الطبيعة هو ان يظهر
لك ان موضوعه ليس هو العدد من كل جهة فان العدد قد يوجد في الامور المفارقة
وقد يوجد في الامور الطبيعية وقد يعرض له ان يتوضع في الوهم مجردا عن كل شئ هو

المطلق

عارض له وان كان لا يمكن ان يكون العدد موجودا الا عارضا لشئ في الوجود فاذا كان
من العدد وجوده في الامور المفارقة امتنع ان يكون موضوعا لاي نسبة اتفقت
من الزيادة والنقصان بل انما يثبت على ما هو عليه فقط بل انما يجوز ان يوضع بحيث
يكون قابلا لاي زيادة اتفقت ولاي نسبة اتفقت اذا كان في هيولى الاجسام
الذي هو بالقوة كل كم من المعدودات او كان في الوهم وفي الحالين جميعا هو غير
مفارق للطبيعة فاذن علم الحساب من حيث ينظر في العدد انما ينظر فيه وقد حصل له
الاعتبار الذي انما يكون له عند كونه في الطبيعة ويشبه ان يكون اول نظره فيه
وهو في الوهم ويكون انما هو في الوهم بهذه الصفة لانه وسم له ماخوذ من احوال
الطبيعة لها ان تجمع وتفرق وتجمد وتقسم فالحساب ليس نظره في ذات العدد
ولا نظره في عوارض العدد من حيث هو عدد مطلقا بل في عوارضه من حيث يصير بحال
يقبل ما اشير اليه وهو حينئذ مادي او وهمي الشأن يستند الى المادة واما النظر في ذات
العدد وفيما يعرض له من حيث لا تعلق بالمادة ولا يستند اليها فهو لهذا العلم

فصل في جملة ما يتكلم فيه في هذا العلم فينبغي لنا في هذه الصناعة ان نعرف
حال نسبة الشئ والموجود الى المقولات وحال العدم وحال الوجوب اي الوجود
الضروري وشرائطه وحال الامكان وحقيقته وهو بعينه النظر في القوة
والفعل وان ننظر في حال الذي بالذات والذي بالعرض وفي الحق والباطل
وفي حال الجوهر وكم اقسامه وهو لانه ليس يحتاج الموجود في ان يكون جوهرا الى ان
يصير طبيعيا او تعليميا فان هاهنا جواهر خارجة عنهما فيجب ان نعرف حال الجوهر
الذي هو كالهيولى وانه كيف هو وهل هو مفارق او غير مفارق وهل من نوع واحد
او مختلف وما نسبته الى الصورة وان الجوهر الصوري كيف هو وهل هو ايضا
مفارق او لا وما حال المركب وكيف حال كل واحد منها عند الحدود وكيف

مناسبة ما بين الحدود والمحدودات ولان مقابل الجوهر يعني ما هو العرض واصنافه
وكيف الحدود التي تحد بها الاعراض فتعرف حال مقولة مقولة من الاعراض
وما يمكن فيه ان يظن انه جوهر وليس بجوهر فتتبين عرضيته ونعرف حال الجواهر
كلها بعضها عند بعض في الوجود بحسب التقدم والتاخر ونعرف كذلك حال الاعراض
ويتبين بهذا الموضع ان تعرف حال الكلي والجزئي والكل والجزء وكيف وجود
الطبايع الكلية وهل لها وجود مفارق في الاعيان الجزئية وكيف وجودها في
النفس وهل لها وجود مفارق للاعيان وللنفس وهنالك تعرف حال الجنس
والنوع وما يجري مجراهما ولان الموجود لا يحتاج في كونه علة او معلولا الى ان يكون
طبيعيا او تعليميا او غير ذلك فبالحري ان يتبع ذلك بالكلام في العلل واجناسها
واحوالها وانها كيف ينبغي ان يكون الحال بينها وبين المعلولات وفي تعريف
الفرق بين المبدا الفاعل وبين غيره وان نتكلم في الفعل والانفعال وفي
تعريف الفرق بين الصورة وبين الغاية واثبات كل واحد منها وانها في
كل طبقة ينتهي الى علة اولى ونتبع الكلام في المبدا والابتداء والانتهاء ثم الكلام في
التقدم والتاخر والحدوث واصناف ذلك والوقوف على خصوصية كل نوع منه
وما يكون متقدما في الطبيعة ومتقدما عند العقل وتخصيص الاشياء المتقدمة عند
العقل ووجه مخالطة من انكرها مما كان عنده هذه الاشياء اي شيء هو مخالف
للحق ونقض مذهبه وما يجري مجرى لواحق الوجود بما هو وجود ثم ان الواحد مساوق
للموجود فيلزمنا ان ننظر ايضا في الواحد واذا نظرنا في الواحد وجب ان
ننظر في الكثير ونعرف التقابل بينهما وهناك يجب ان ننظر في العدد ونسبته
الى الموجودات وما نسبة الكم المتصل الذي يقابله بوجه ما الى الموجودات
ونعقد الاراء الباطلة كلها فيه ونعرف انه ليس شيء

من ذلك مفارقا ولا مبدا للموجودات ونثبت العوارض التي هي تعرض للكميات
والاعداد والمتصلات مثل الاشكال وغيرها ومن توابع الواحد الشبيه والمساوي
والموافق والمجانس والمشاكل والمماثل والهو هو فيجب ان نتكلم في كل واحد
منها ومقابلاتها لانها مناسبة للكثير مثل غير الشبيه وغير المساوي وغير
المجانس وغير الموافق وغير المشاكل والغير بالجملة والخلاف والتقابل واصنافها
والتضاد بالحقيقة وماهيته ثم بعد ذلك ننتقل الى مبادي الموجودات فنثبت
المبدا الاول وانه واحد حق في غاية الجلالة ونعرف انه من كم وجه واحد
ومن كم وجه حق وانه كيف يعلم كل شيء وكيف هو قادر على كل شيء ومعنى انه يعلم
وانه يقدر وانه جواد وانه خير سلام اي خير محض معشوق لذاته وهو اللذيذ بالحق
وعنده الجمال الحق وننقض ما قيل وظن فيه من الاراء المضادة للحق ثم نبين كيف
نسبته الى الموجودات عنه وما اول الاشياء التي يوجد عنه ثم كيف تترتب
عنه الموجودات مبتداة من الجواهر الملكية العقلية ثم الجواهر الملكية النفسية ثم
الجواهر الفلكية السماوية ثم هذه العناصر ثم المكونات عنها ثم الانسان وكيف
تعود هذه الاشياء اليه وكيف هو مبدا لها فاعلي وكيف هو مبدا لها كمالي وماذا
يكون حال النفس الانسانية اذا انقطعت العلاقة بينها وبين الطبيعة والى
اي مرتبة يكون مرتبة وجودها وندل فيما بين ذلك على جلالة قدر النبوة ووجوب
طاعتها وانها واجبة من عند الله تعالى وعلى الاخلاق والاعمال التي يحتاج
اليها النفوس الانسانية مع الحكمة في ان يكون لها السعادة الاخروية ونعرف
اصناف السعادات فاذا بلغنا هذا المبلغ ختمنا كتابنا هذا والله المستعان
على ذلك **فصل** في الدلالة على الموجود والشيء واقسامهما الاول بما يكون
فيه تنبيه على الغرض فنقول ان الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في

في النفس ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف
منها فانه كما ان في باب التصديق مبادي اولية يقع التصديق بها لذاتها ويكون
التصديق بغيرها بسببها واذا لم يخطر بالبال او لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن
التوصل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن التعريف الذي يحاول اخطارها
بالبال او تفهيم ما يدل به عليها من الالفاظ محاولا لافادة علم ليس في
الغريزة بل منبها على تفهيم ما يريده القايل ويذهب اليه وربما كان ذلك باشياء
هي في انفسها اخفى من المراد تعريفه لكنها لعلة ما وعبارة ما صارت اعرف كذلك في
التصورات اشياء هي مبادي للتصور وهي متصورة لذواتها واذا اريد
ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال
باسم او بعلامة ربما كانت في نفسها اخفى منه لكنها لعلة ما وحال ما تكون
اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على اخطار ذلك المعنى
بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره من غير ان تكون العلامة بالحقيقة معلمة اياه ولو
كان كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب الامر في ذلك الى غير النهاية
او لدار واولى الاشياء بان تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور
كلها كالموجود والشي والواحد وغيره ولهذا ليس يمكن ان يبين شي منها ببيان
لا دور فيه البتة او ببيان شي اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول فيها
شيا وقع في اضطراب كمن يقول ان من حقيقة الموجود ان يكون فاعلا او منفعلا
وهذا ان كان ولا بد فمن اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل
وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون
فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا بقياس لا غير
وكيف يكون حال من يروم ان يعرف الشي الظاهر بصفة له تحتاج الى بيان حتى

يثبت وجودها وكذلك قول من قال ان الشي هو الذي يصح عنه الخبر فان
يصح اخفى من الشي والخبر اخفى من الشي فكيف يكون هذا تعريفا للشي وانما
يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه شي او انه
امر او انه ما او انه الذي وجميع ذلك كالمرادفات لاسم الشي فكيف يصح ان يعرف الشي
تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك وامثاله تنبيه ما واما
بالحقيقة فانك اذا قلت ان الشي هو ما يصح الخبر عنه يكون كانك قلت
ان الشي هو الشي الذي يصح الخبر عنه لان معنى ما والذي والشي معنى واحد
فتكون قد اخذت الشي في حد الشي على انا لا ننكر ان يقع بهذا وما يشبهه
مع فساد ماخذه تنبيه بوجه ما على الشي فنقول ان معنى الموجود ومعنى الشي
متصوران في الانفس وهما معنيان فالموجود والمثبت والمحصل اسماء
مترادفة على معنى واحد ولا نشك في ان معناها قد حصل في نفس من
يقرا هذا الكتاب والشي وما يقوم مقامه قد يدل به على معنى اخر في اللغات
كلها فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة
انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد به معنى الوجود الاثباتي
فان لفظ الوجود يدل به ايضا على معان كثيرة منها الحقيقة التي عليها الشي
فكانه ما عليه يكون الوجود الخاص للشي ونرجع فنقول انه من البين ان
لكل شي حقيقة خاصة هي ماهيته ومعلوم ان حقيقة كل شي الخاصة به غير الوجود
الذي يرادف الاثبات وذلك لانك اذا قلت حقيقة كذا موجودة اما
في الاعيان او في النفس او مطلقا يعمهما كان لهذا معنى محصل مفهوم ولو
قلت ان حقيقة الشي كذا حقيقة كذا او ان حقيقة كذا حقيقة لكان حشوا من الكلام
غير مفيد ولو قلت ان حقيقة كذا شي لكان ايضا قولا غير مفيد ما يجهل واقل

افاده معه ان نقول ان الحقيقة شيء الا ان يفرض ان الشيء الموجود كانك قلت ان حقيقة
كذا حصته موجودة واما اذا قلت حصة الشيء ما وحقيقته شيء آخر فانا نصح هذا و
افاد لانك تصرف نفسك اذ شيء خبر مخصوص يخالف لذلك الشيء الآخر
كما اذا قلت ان حقيقة الحصة وحقيقة حقيقة اخرى ولولا هذا الاضمار لما افاد
جميعا لم يفد فالشيء يراد به هذا المعنى ولا يفارق لزوم معنى الموجود اياه البتة
بل معنى الموجود يلزمه دايما لانه يكون اما موجودا في الاعيان او موجودا في الوهم
والعقل فان لم يكن كذا لم يكن شيئا وانما يقال ان الشيء هو الذي يخبر عنه حق ان الذي
يقع مع هذا ان الشيء قد يكون معدوما على الاطلاق امر يجب ان ينظر فيه فان
عني بالمعدوم المعدوم في الاعيان جاز ان يكون كذلك فيجوز ان يكون الشيء
ثابتا في الذهن معدوما في الاشياء الخارجة وان عني غير ذلك كان باطلا
ولم يكن عنه خبر البتة ولا كان معلوما الا على انه متصور في النفس فقط فاما ان
يكون متصورا في النفس صورة تشير الى شيء خارج فكلا اما الخبر فلان الخبر
يكون دايما عن شيء متحقق في الذهن والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب واذا
اخبر عنه بالسلب ايضا فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن لان قولنا هو يتضمن
اشارة والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن
محال فكيف يوجب على المعدوم شيء ومعنى قولنا ان المعدوم كذا معناه ان
وصف كذا حاصل للمعدوم ولا فرق بين الحاصل والموجود فيكون كانا قلنا
ان هذا الوصف موجود للمعدوم بل نقول انه لا يخلو ما يوصف به المعدوم
ويحمل عليه اما ان يكون موجودا حاصلا للمعدوم او لا يكون موجودا حاصلا له
فان كان موجودا وحاصلا للمعدوم فلا يخلو اما ان يكون في نفسه موجودا او
معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة

موجودة

موجودة فالموصوف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود وهذا محال وان كانت
معدومة الصفة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا للشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه
يستحيل ان يكون موجودا للشيء نعم قد يكون الشيء موجودا في نفسه ولا يكون موجودا
لشيء آخر فاما ان لم يكن الصفة موجودة للمعدوم فهو نفي الصفة عن المعدوم فانه
ان لم يكن هذا هو النفي للصفة عن المعدوم فاذا نفينا الصفة عن المعدوم كان مقابل
هذا فكان وجود الصفة له وهذا كله باطل وانما نقول ان لنا علما بالمعدوم فلان المعنى اذا
تحصل في النفس فقط ولم يشر فيه الى الخارج كان المعلوم نفس ما في النفس فقط والتصديق الواقع
بين المتصور جزئيه هو انه جائز في طبيعة هذا المعلوم وقوع نسبة معقولة الى الخارج واما الآن
فلا نسبة له فلا معلوم غيره وعند القوم الذين يرون هذا الرأي ان في جملة ما يخبر عنه ويعلم امورا
لا اشياء لها في العدم ومن شاء ان يقف على ذلك فليرجع الى ما هذوا به من
اقاويلهم التي لا تستحق فضل الاشتغال بها وانما وقع اولئك فيما وقعوا فيه
بسبب جهلهم بان الاخبار انما تكون عن معان لها وجود في النفس وان كانت
معدومة في الاعيان ويكون معنى الاخبار عنها ان لها نسبة ما الى الاعيان مثلا ان قلت ان
القيامة تكون فهمت القيامة وفهمت تكون وحملت تكون التي في النفس على القيامة
التي في النفس بان هذا المعنى انما يصح في معنى آخر معقول ايضا وهو معقول في وقت مستقبل
ان يوصف بمعنى ثالث معقول وهو معقول الوجود وعلى هذا القياس الامر
في الماضي فتبين ان المخبر عنه لا بد ان يكون موجودا وجودا ما في النفس والاخبار
بالحقيقة هو عن الموجود في النفس وبالعرض عن الموجود في الخارج وقد فهمت الآن
ان الشيء بماذا يخالف المفهوم للموجود والحاصل وانهما مع ذلك متلازمان وعلى
انه قد بلغني ان قوما يقولون ان الحاصل يكون حاصلا وليس بموجود وقد
يكون صفة الشيء ليس شيئا لا موجودا ولا معدوما وان الذي وما يدل على ان الذي غير ما يدل عليه

الشيء فهو الاسهل من جملة المميزين فاذا اخذوا بالتمييز بين هذه الالفاظ من حيث
مفهوماتها انكشفوا فنقول الآن انه وان لم يكن الموجود كما علمت جنسا ولا مقولا
بالتساوي على ما تحته فانه معنى متفق فيه على التقدم والتاخير واول ما
يكون للماهية التي هي الجوهر ثم يكون لما بعده واذ هو معنى واحد على النحو الذي اومانا اليه
فتلحقه عوارض تخصه كما قد بينا قبل فلذلك يكفله علم واحد كما ان
لجميع ما هو صحي علما واحدا وقد يعسر علينا ان نعرف حال الواجب والممكن
والممتنع بالتعريف المحقق ايضا بل بوجه العلامة وجميع ما قيل في تعريف هذه مما
بلغك عن الاولين قد يكاد يقتضي دورا وذلك لانهم على ما مر لك في فنون
المنطق اذا ارادوا ان يحدوا الممكن اخذوا في حده اما الضروري واما المحال ولا وجه
لهم غير ذلك واذا ارادوا ان يحدوا الضروري اخذوا في حده اما الممكن واما
المحال واذا ارادوا ان يحدوا المحال اخذوا في حده اما الضروري او الممكن
واما الضروري مثلا اذا حدوا الممكن قالوا مرة انه غير الضروري او انه المعدوم
في الحال الذي ليس وجوده في اي وقت فرض من المستقبل بمحال ثم اذا احتاجوا
الى ان يحدوا الضروري قالوا اما انه الذي لا يمكن ان يفرض معدوما او انه الذي
اذا فرض بخلاف ما هو عليه كان محالا فقد اخذوا الممكن تارة في حده والمحال
اخرى اما الممكن فقد كانوا اخذوا قبل في حده اما الضروري واما المحال ثم المحال اذا
ارادوا ان يحدوه اخذوا في حده اما الضروري بان يقولوا ان المحال هو ضروري
العدم واما الممكن بان يقولوا هو الذي لا يمكن ان يوجد او لفظا آخر يجري
مجرى هذين فكذلك ما يقال ان الممتنع هو الذي لا يمكن ان يكون او هو الذي
يجب ان لا يكون والواجب هو الذي يمتنع او محال ان لا يكون او ليس يمكن
ان لا يكون والممكن هو الذي ليس يمتنع ان يكون ولا ان لا يكون او الذي

ليس بواجب ان يكون او لا يكون وهذا كله كما تراه دور ظاهر واما كشف الحال
في ذلك فقد مر لك في انولوطيقا على ان اولى هذه الثلاثة في ان يتصور اولا هو الواجب
وذلك لان الواجب يدل على تاكد الوجود والوجود اعرف من العدم لان الوجود
يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود ومن تفهمنا هذه الاشياء يتضح لك
بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك
ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق
فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان
هذا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي اومانا اليه فيما سلف
آنفا وعلى ان المعدوم اذا اعيد احتيج ان يعاد جميع الخواص التي كان بها هو
ما هو ومن خواصه وقته واذا اعيد وقته كان المعدوم غير معاد لان المعاد هو الذي
يوجد في وقت ثان فان كان المعدوم يجوز اعادته واعادة جملة المعدومات
التي كانت معه والوقت اما شيء له حقيقة وجود قد عدم او موافقة موجود لعرض من
الاعراض على ما عرف من مذهبهم جاز ان يعود الوقت والاحوال فلا يكون
وقت ووقت فلا يكون عود على ان العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه الى
بيان وكل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم فصل في ابتداء القول
في الواجب الوجود والممكن الوجود وان الواجب الوجود لا علة له وان الممكن
الوجود معلول وان الواجب الوجود غير مكافى لغيره في الوجود ولا متعلق بغيره
فيه ونعود الى ما كنا فيه فنقول ان لكل واحد من الواجب الوجود والممكن خواص
فنقول ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين
فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا
لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده فنقول

ان الواجب الوجود بذاته لا علة له وان الممكن الوجود بذاته له علة وان الواجب الوجود
بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وان الواجب الوجود لا يكون وجوده متكافيا
لوجود آخر فيكون وجود كل واحد منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود ويتلازمان
وان الواجب الوجود لا يجوز ان يجتمع وجوده عن كثرة البتة فان الواجب الوجود
لا يجوز ان يكون الحقيقة التي له مشتركا فيها بوجه من الوجوه حتى يلزم من تصحيحنا
ذلك ان يكون واجب الوجود غير مضاف ولا متغير ولا متكثر ولا مشارك
في وجوده الذي يخصه اما ان الواجب الوجود لا علة له فظ لانه ان كان لواجب الوجود علة
في وجوده كان وجوده بها وكل ما وجوده بشيء اذا اعتبر بذاته دونه لم يجب له وجود
وكل ما اذا اعتبر بذاته دون غيره ولم يجب له وجود فليس واجب الوجود بذاته فتبين
انه لو كان لواجب الوجود بذاته علة فوذاته لم يكن واجب الوجود بذاته فقد ظهر ان
واجب الوجود لا علة له وظهر من ذلك انه لا يجوز ان يكون شيء واجب الوجود
بذاته وواجب الوجود بغيره لانه ان كان يجب وجوده بغيره فلا يجوز ان يوجد
دون غيره وكلما لا يجوز ان يوجد دون غيره فيستحيل وجوده واجبا بذاته ولو
وجب بذاته لحصل ولا تاثير لايجاب الغير في وجوده فالذي يؤثر غيره في
وجوده فلا يكون واجبا وجوده في ذاته وايضا ان كل ما هو ممكن الوجود
باعتبار ذاته فوجوده وعدمه كلاهما بعلة لانه اذا وجد فقد حصل الوجود
متميزا عن العدم فاذا عدم حصل له العدم متميزا عن الوجود فلا يخلو اما ان
يكون كل واحد من الامرين يحصل له عن غيره او لا عن غيره فان كان
عن غيره فالغير هو العلة وان كان لا يحصل عن غيره ومن البين ان
كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بامر جائز غيره وكذلك في العدم وذلك
لان هذا التخصيص اما ان يكفي فيه ماهية الامر او ماهية لا يكفي فيه ماهيته فان

لايمكن ان ...

كان

كان يكفي ماهيته لاي الامرين كان حتى يكون حاصلا فيكون ذلك الامر واجبا لماهيته
لذاته وقد فرض غير واجب هف وان كان لا يكفي فيه وجود ماهيته بل امر مضاف الى
وجود ذاتها فيكون وجوده لوجود شيء آخر غير ذاته لا بد منه فهو علته فله علة وبالجملة
فانما يصير احد الامرين واجبا لا لذاته بل لعلة اما المعنى الوجودي فبعلة
وجودية واما المعنى العدمي فبعلة هي عدم العلة للمعنى الوجودي على ما علمت فنقول
انه يجب ان يصير واجبا بالعلة وبالقياس اليها فانه ان لم يكن واجبا كان عند
وجود العلة وبالقياس اليها ممكنا ايضا فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد غير متخصص
باحد الامرين وهذا يحتاج من راس الى وجود شيء ثالث يتعين له به الوجود عن العدم
او العدم عن الوجود عند وجود العلة فيكون ذلك علة اخرى ويتمادى الكلام الى
غير النهاية واذا تمادى الى غير النهاية لم يكن مع ذلك قد تخصص له وجود فلا يكون قد
حصل له وجود وهذا محال لا لانه ذاهب الى غير النهاية في العلل فان هذا في هذا الموضع
بعد مشكوك في احالته بل لانه لم يوجد بعد ما يتخصص به وقد فرض موجودا فقد صح
ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب بالقياس الى علته فنقول ولا يجوز ان
يكون واجب الوجود متكافيا لواجب في وجوده لشيء آخر حتى يكون هذا موجودا مع
ذلك وذلك موجودا مع هذا وليس احدهما علة للآخر بل هما متكافيان في لزوم
الوجود لانه لا يخلو اذا اعتبر ذات احدهما بذاته دون الآخر اما ان يكون واجبا
بذاته او لا يكون واجبا بذاته فان كان واجبا بذاته فلا يخلو اما ان يكون له وجوب ايضا
باعتباره مع الثاني فيكون الشيء واجب الوجود بذاته وواجب الوجود لاجل غيره
وهذا محال كما قد مضى وان لا يكون له وجوب بالآخر فلا يجب ان يتبع وجوده وجود الآخر
ويلزمه بل لا يكون لوجوده علاقة بالآخر حتى يكون انما يوجد اذا وجد الآخر هذا اذا
ان لم يكن واجبا بذاته فيجب ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتباره

الآخر واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون الآخر كذلك او لا يكون فان كان الآخر
كذلك فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك في حد
امكان الوجود او في حد وجوب الوجود فان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك في
حد وجوب الوجود وليس من نفسه او من ثالث سابق كما قلنا في وجه سلف
بل من الذي يكون منه كان وجوب الوجود لهذا مشروطا فيه وجوب وجود ذلك
بعد وجوب وجوده بعدية بالذات كي يلزم الذي وجوب وجوده موقوف على وجوب
وجوده ثانيا فلا يحصل له وجوب وجود البتة وان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك
وذلك في حد الامكان فيكون وجوب وجود هذا من ذات ذلك وهو في حد
الامكان ويكون ذات ذلك في حد الامكان مفيدا لهذا وجوب الوجود ليس
حد الامكان مستفادا من هذا بل الوجوب فيكون العلة لهذا امكان وجود ذلك
وامكان وجود ذلك ليس علته هذا فيكونان غير متكافئين اعني ما هو علة بالذات
ومعلول بالذات ثم يعرض شيء آخر وهو انه اذا كان وجود ذلك هو علة ايجاب
وجود هذا لم يتعلق وجود هذا بوجوبه بل بامكانه فيجب ان يجوز وجوده مع عدمه وقد
وضعنا متكافئين معا فاذن ليس يمكن ان يكونا متكافئي الوجود في حال لا
متعلقان بعلة خارجة بل يجب ان يكون احدهما هو الاول بالذات او يكون
هناك سبب خارج يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة التي بينهما او يوجب العلاقة
بايجابهما والمضافان ليس احدهما واجبا بالآخر بل مع الآخر والموجب لهما
العلة التي جمعتهما وايضا المادتان او الموضوعان الموصوفان بهما وليس
يكفي وجود المادتين او الموضوعين لهما وحدهما بل وجود ثالث يجمع بينهما وذلك
لانه لا يخلو اما ان يكون وجود كل واحد من الاثنين وحقيقته هو ان يكون مع الآخر
فوجوده بذاته يكون غير واجب فيصير ممكنا فيصير معلولا ويكون كما قلنا ليس

علة

علة متكافئة في الوجود فيكون اذن علته امرا آخر فلا يكون هو والآخر علة للعلاقة
التي بينهما بل ذلك الآخر واما ان لا يكون فيكون المعية عارضة على وجوده الخاص
لاحقة له وايضا فان الوجود الذي يخصه لا يكون عن مكافئه من حيث هو مكافئه بل ان
علة متقدمة ان كان معلولا فيجب اما ان يكون وجود ذلك عن صاحبه لا من حيث مكافئه
بل من حيث وجود صاحبه الذي يخصه فلا يكونان متكافئين بل علة ومعلولا ويكون
صاحبه ايضا علة للعلاقة الوضعية بينهما كالاب والابن واما ان يكونا متكافئين من جملة
ما يكون الامران ليس احدهما علة للآخر ويكون العلاقة لازمة لوجودهما فيكون
العلة الاولى للعلاقة هي امر خارج يوجدهما اعني على ما علمت والعلاقة عرضية فيكون
لا متكافئة هناك الا بالعرض المباين او اللازم وهذا غير ما نحن فيه ويكون للذي بالعرض
علة لا محالة فيكونان من حيث التكافؤ معلولين **فصل** في ان واجب الوجود واحد
ونقول ايضا ان واجب الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فليكن كثيرة
فيكون كل واحد منها واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما في المعنى
الذي هو حقيقته لا يخالف الآخر البتة او يخالفه فان كان لا يخالف الآخر في
المعنى الذي لذاته بالذات ويخالفه بانه ليس هو والآخر وهذا اختلاف لا محالة
فيخالفه الآخر بشيء في غير المعنى وذلك لان المعنى الذي هو غير مختلف وقد قارنه
شيء صار به هذا او في هذا او قارنه بعينه انه هذا في هذا او لم يقارنه هذا المقارن بعينه الآخر
بل ما به صار ذلك ذاك او نفس انه ذاك وهذا تخصيص ما قارن ذلك
المعنى وهو مباينته فانه لكل واحد مباين للآخر وليس يخالفه في نفس
المعنى فيخالفه في غير المعنى والاشياء التي هي غير المعنى ويقارن المعنى هي الاعراض
واللواحق الغير الذاتية وهذه اللواحق فاما ان تعرض لحقيقة وجود الشيء بما هو
تلك الحقيقة او لوجوده بما هو ذلك الوجود فيجب ان يتفق الكل فيه وقد فرض

انهما لم يختلفا فيه بصفة واما ان يعرض عن اسباب خارجة لا من نفس ماهيته فيكون
لولا تلك العلة لم يعرض فيكون لولا تلك العلة كانت الذوات واحدة او
لم يكن فيكون لولا تلك العلة فيكون ليس هذا بانفراده واجب الوجود لا من حيث
الوجود بل من حيث الاعراض فيكون وجوب وجود كل واحد منهما الخاص المنفرد
له مستفادا من غيره وقد قيل ان كل واحد مما هو واجب الوجود بغيره فليس واجب
الوجود بذاته بل هو في حد ذاته ممكن الوجود فيكون كل واحد منهما مع انهما
واجبا الوجود بهذا انهما ممكنا الوجود في حد ذاتهما وهذا محال ولنفرض الان انه يخالفه
في معنى الاصلي بعدما يوافقه في المعنى فلا يخلو ذلك المعنى اما ان يكون شرطا في
وجوب الوجود او لا يكون فان كان شرطا في وجوب الوجود فظاهر انه يجب ان
يتفق فيه كل ما هو واجب الوجود وان لم يكن شرطا في وجوب الوجود فوجوب
الوجود متقرر دونه وجوب وجود وهو داخل عليه عارض مضاف اليه بعدما تم ذلك
وجوب وجود وقد نقضنا هذا وبينا فساده فاذن لا يجوز ان يخالفه في المعنى
وبيان هذا من وجه آخر هو ان انقسام معنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخلو
من وجهين اما ان يكون على سبيل انقسامه بالفصول او على سبيل انقسامه
بالعوارض ثم من المعلوم ان الفصول لا يدخل في حد ما يقام مقام الجنس فهي لا تفيد
الجنس حقيقته وانما يفيده وانما يفيده القوام بالفعل وذلك كالناطق فان الناطق
لا يفيد الحيوان معنى الحيوانية بل يفيده القوام بالفعل ذاتا موجودة خاصة فيجب
ايضا ان يكون فصول وجوب الوجود ان صحت بحيث لا يفيد وجوب الوجود حقيقة
وجوب الوجود بل يفيده الوجوب بالفعل وهذا محال من وجهين احدهما ان حقيقة
وجوب الوجود الا نفس تأكد الوجود لا كحقيقة الحيوانية التي هي معنى غير تأكد الوجود
والوجود لازم لها او داخل عليها كما علمت فاذن افادة الوجود لوجوب الوجود

15 لم يختلف فيكون لولا تلك العلة ح

هو

هو افادة شرط من حقيقة وجوب الوجود وهو ضرورة وقد منع جواز هذا اما بالجنس
والفصل الوجه الثاني انه يلزم ان يكون حصة وجوب الوجود متعلقة في ان يحصل
بالفعل بموجب له فيكون المعنى الذي به يكون الشيء واجب الوجود يجب وجوده
بغيره وانما كلامنا في وجوب الوجود بالذات فيكون الشيء الواجب الوجود بذاته
واجب الوجود بغيره وقد ابطلنا هذا فقد ظهر ان انقسام وجوب الوجود الى تلك
الامور لا يكون انقسام المعنى الجنسي الى الفصول فتبين ان المعنى الذي يعتبر
وجوب الوجود لا يجوز ان يكون معنى جنسيا ينقسم بالفصول والاعراض فبقي ان يكون
معنى نوعيا فنقول لا يجوز ان يكون نوعيته محمولة على كثيرين لان اشخاص النوع
الواحد كما عرفت اذا لم تختلف في المعنى الذاتي وجب ان يكون انما تختلف
بالعوارض وقد منعنا امكان هذا في وجوب الوجود وقد يمكن ان يبين هذا
بنوع من الاختصار ويكون الغرض به اجمال ما اوردناه فنقول ان وجوب الوجود
اذا كان صفة لشيء وهو موجود له فاما ان يكون واجبا في هذه الصفة اي وجوب
الوجود ان يكون عين تلك الصفة الموجودة لهذا الموصوف فيمتنع الواحد
منهما ان يوجد وجودا الا يكون صفة فيمتنع ان يكون يوجد لغيره فيجب ان يوجد
له وحده واما ان يكون وجودها ممكنا غير واجب فيجوز ان يكون هذا الشيء غير واجب
الوجود بذاته وهو واجب الوجود بذاته هذا خلف فوجوب الوجود لا يكون الا لواحد
فقط فان قال قائل بل ان وجوده صفة لهذا لا يمنع وجوده صفة للاخر فكونه
صفة للاخر لا يبطل وجوب كونه صفة فنقول كلامنا في تعيين وجوب الوجود
صفة له من حيث هو هو لا من حيث لا يلتفت فيها الى الآخر فذلك ليس صفة
للاخر بعينه بل مثلها الواجب فيها ما يجب في تلك بعينها وبعبارة اخرى
نقول ان كون الواحد منهما واجب الوجود وكونه هو بعينه اما ان يكون احدا

فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو بعينه هو وليس غيره وان كان كونه واجب
الوجود غير كونه هو بعينه لمقارنة واجب الوجود ولانه هو بعينه اما ان يكون امرا لذاته
او لعلة وسبب وموجب غيره فان كان لذاته ولانه واجب واجب الوجود
فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه وان كان لعلة وسبب وموجب
غيره فلكونه هذا بعينه سببا فلخصوصية وجوده المتفرد سبب فهو معلول فاذن واجب
الوجود واحد بالكلية ليس كانواع تحت جنس واحد بالعدد وليس كاشخاص تحت
نوع بل معنى شرح اسمه له فقط ووجوده غير مشترك فيه وسنزيد هذا ايضاحا في
مواضع اخرى فهذه الخواص التي يختص بها واجب الوجود واما الممكن الوجود
فقد تبين من ذلك خاصته وهو انه يحتاج ضرورة الى شيء يجعله بالفعل موجودا
وكل ما هو ممكن الوجود فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود لكنه ربما عرض ان يجب
وجوده بغيره وذلك اما ان يعرض له دائما واما ان يكون وجوب وجوده عن غيره
ليس دائما بل في وقت دون وقت فهذا يجب ان يكون له مادة متقدم
بالزمان وجوده كما سنوضحه والذي يجب وجوده بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط
الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو حاصل
الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير واجب الوجود يعرى عن
ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج
تركيبي

في بيان الحق والصدق والذب عن اول الاوائل

اما الحق

في المقدمات الحقة فيفهم منه الوجود في الاعيان مطلقا ويفهم منه الوجود
الدائم ويفهم منه حال القول والعقد الذي يدل على حال في الشيء الخارج
اذا كان مطابقا له فنقول هذا قول حق وهذا اعتقاد حق فيكون الواجب
الوجود هو الحق بذاته دائما والممكن الوجود حق بغيره باطل في نفسه فكل ما سوى

... بمعنى حال القول والعقد

الواجب الوجود الواحد باطل في نفسه واما الحق من قبل المطابقة فهو
كالصادق الا انه صادق فيما احسب باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار
نسبة الامر اليه واحق الاقاويل ان يكون حقا ما كان صدقه دائما واحق من
ذلك ما كان صدقه اوليا ليس لعلة واول كل الاقاويل الصادقة الذي
ينتهي اليه كل شيء في التحليل حتى انه يكون مقولا بالقوة او بالفعل في كل شيء يبين
او يبين به كما بيناه في كتاب البرهان هو انه لا واسطة بين الايجاب والسلب
وهذه الخاصة ليست من عوارض شيء الا من عوارض الموجود بما هو موجود
لعمومه في كل موجود والسوفسطائي اذا انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه
معاندا او يكون قد عرض له شبهة في اشياء فسد عليه عنده فيها طرفا النقيض
لغلط جرى عليه مثلا لانه لا يكون حصل له حال التناقض وشرائطه ثم ان
تبكيت السوفسطائي وتنبيه المتحير ابدا انما هو في كل حال على الفيلسوف
ويكون لا محالة بضرب من المحاورة ولا شك ان تلك المحاورة يكون ضربا
من القياس الذي يلزم مقتضاه الا انه لما يكون في نفسه قياسا يلزم
مقتضاه ولكن يكون قياسا بالقياس الى شخص وذلك لان القياس الذي
يلزم مقتضاه على وجهين قياس في نفسه وهو الذي يكون مقدماته صادقة
في انفسها واعرف عند العقلاء من النتيجة ويكون تأليفه تأليفا منتجا وقياس
كذلك بالقياس وهو ان يكون حال المقدمات كذلك عند المحاور خاصة
مسلم الشيء وان لم يكن صادقا او ان كان صادقا لم يكن اعرف من النتيجة
التي لا يسلمها فيؤلف عليه بتأليف صحيح مطلق او عنده او بالجملة فقد كان
القياس ما اذا سلمت مقدماته لزم منه شيء فيكون ذلك قياسا

١٧

من حيث هو كذا ولكنه ليس يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم مقتضاه
لان مقتضاه يلزم مقتضاه اذا سلم فاذا لم يسلم كان قياسا لانه قد اورد
فيه ما اذا سلم وضع لزم ولكن لما لم يسلم بعد لم يلزم مقتضاه فيكون القياس
قياسا اعم من كونه قياسا يلزم مقتضاه وكونه قياسا يلزم مقتضاه هو
ايضا على قسمين على ما علمت فالقياس الذي يلزم مقتضاه يجب الا في نفس
هو الذي مقدماته مسلمة في انفسها واقدم من النتيجة واما الذي هو بالقياس
فالذي قد سلم الى طالب مقدماته فيلزم النتيجة ومن العجايب ان السوفسطائي
الذي غرضه المماراة يضطر الى احد الامرين اما الى السكوت واما الاعراض واما
الى الاعتراف لا محالة بالشيء والاعتراف بانها نتيج عليه واما المتحير فعلاج
شبهته وذلك لان المتحير لا محالة انما وقع فيما وقع فيه لما يراه من تخالف الافاضل
الاكثرين ومشاهدته من كون راي كل واحد منهم مقابلا للراي الاخر الذي
يجده مشهورا له لا يقصر عنه فلا يجب عنده ان يكون احد القولين اولى بالصدق
من الاخر واما لانه يسمع من المذكورين المشهورين المشهود لهم بالفضيلة اقاويل
لم يقبلها عقله بالبديهة كقول من قال ان الشيء لا يمكنك ان تراه مرتين بل ولا
مرة واحدة وان لا وجود لشيء في نفسه بل بالاضافة فاذا كان قايل مثل هذا
القول مشهورا بالحكمة لم يكن بعيدا ان يتحير السامع لقوله واما لانه قد اجتمع عنده
قياسان متقابلا النتايج ليس يقدر على ان يختار واحدا منهما او يزيف الاخر
فالفيلسوف يتداركه بان يعرض لامثال هولاء من وجهين احدهما حل ما وقع
فيه من الشك والثاني حمله التام على انه لا يمكن ان يكون بين النقيضين
واسطة اما حل ما وقع فيه فمن ذلك ان يعرف ان الناس ناس لا محالة

ام

ومع ذلك فليس يجب ان يكونوا متكافئين في الاصابة ولا يجب اذا كان
الواحد اكثر صوابا في شيء من الاخر ان لا يكون الاخر اكثر صوابا منه في شيء اخر
وان يعرف ان اكثر المتفلسفين يتعلم المنطق وليس يستعمله بل يعود اخر الامر فيه
الى القريحة فيركبها ركوب الراكض من غير كف عنان او جذب خطام وان
من الفضلاء من يجعل مذاهبه برموز ويقول الفاظا ظاهرها مستشنعة او خطاء وله
فيها غرض خفي بل اكثر الحكماء بل الانبياء الذين لا يؤتون من جهة غلط او سهوا
هذه وتيرتهم فهذا ما يزيل شغل قلبه من جهة ما استنكر من العلماء ثم يعرفه ويقول
انك اذا تكلمت فلا يخلو اما ان تقصد بلفظك نحو شيء من الاشياء بعينه او
لا تقصد فان قال اذا تكلمت لم افهم شيئا فقد خرج هذا من جملة المسترشدين
المتحيرين وناقض الحال في نفسه وليس الكلام معه هذا الضرب من الكلام وان
قال اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شيء فقد خرج عن الاسترشاد وان قال
اذا تكلمت فهمت به شيئا بعينه او اشياء كثيرة محدودة فعلى كل حال قد جعل
للفظه دلالة على اشياء باعيانها لا مدخل في تلك الدلالة لغيرها فان كانت
تلك الكثرة يتفق في معنى واحد فقد دل ايضا على معنى واحد وان لم يكن كذلك
فالاسم مشترك ويمكن لا محالة ان يفرد لكل واحد من تلك الجملة اسما فهذا
يسلمه من قام مقام المسترشدين المتحيرين واذا كان الاسم دالا على شيء
واحد كالانسان مثلا فاللاانسان اعني ما هو مباين للانسان لا يدل
عليه ذلك الاسم بوجه من الوجوه فالذي يدل عليه اسم الانسان لا يكون
الذي يدل عليه اسم اللاانسان فان كان الانسان يدل على اللاانسان
فيكون لا محالة الانسان والزورق والحجر والفيل شيئا واحدا بل يدل على
الابيض والاسود والثقيل والخفيف وجميع ما هو خارج عما دل الاسم

اللاانسان وكل حال المفهوم من الفاظ هذه فيلزم من هذا ان يكون كل شيء
وان يكون ولا شيء من الاشياء ايضا وان لا يكون للكلام مفهوم ثم لا يخلو
اما ان يكون هذا الحكم لكل لفظ وحكم كل مدلول عليه باللفظ او يكون بعض
الاشياء بهذه الصفة وبعضها بخلافها فان كان هذا في كل شيء فقد عرض
ان لا خطاب ولا كلام بل لا شبهة ولا حجة ايضا وان كان في بعض الاشياء
قد تتميز الموجبة من السالبة وفي بعضها لا تتميز فحيث تتميز يكون لا محالة ما يدل عليه
بالانسان غير ما يدل عليه باللاانسان وحيث لا تتميز مثلا كالابيض واللا
ابيض يكون مدلولهما واحدا فيكون كل شيء هو لا ابيض فهو ابيض وكل شيء
هو ابيض فهو لا ابيض فالانسان اذا كان له مفهوم متميز فان كان ابيض
فهو ايضا لا ابيض الذي هو والابيض واحد واللاانسان كذلك فيعرض مرة
اخرى ان يكون الانسان واللاانسان غير متميزين فهذا وامثاله قد
يخرج على المتحير المسترشد الى ان يعرف ان الايجاب والسلب لا يجتمعان
ولا يصدقان معا وكذلك ايضا قد يتبين له انهما لا يرتفعان ولا يكذبان
معا فانه اذا كذبا معا في شيء كان ذلك الشيء ليس بانسان مثلا وليس
ايضا بلا انسان فيكون قد اجتمع السلب الذي هو اللاانسان وسالبه
الذي هو لا لا انسان وقد نبه على بطلانه فهذه الاشياء وما يشبهها
مما لا يحتاج ان يطول فيه وتحل الشبه المقابلة من قياسات المتحير يمكننا
ان نهديه واما المتعنت فينبغي ان يكلف شروع النار اذ النار واللانار واحد
وان يولم ضربا اذ الوجع واللاوجع واحد وان يمنع الطعام والشراب
اذ الاكل والشرب وتركهما واحد فهذا المبدأ اعني من يكذبه هو اول
مبادي البراهين وعلى الفيلسوف الاول ان يذب عنه ومبادي البراهين

ينتفع

ينتفع في البراهين والبراهين ينتفع في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعاتها
لكن معرفة جوهر الموضوعات التي كان فيما سلف يعرف بالحد فقط
يلزم الفيلسوف ههنا ان يحصله فيكون لهذا العلم الواحد ان يتكلم
في الامرين جميعا لكن قد يشكل على هذا انه ان تكلم فيها على سبيل التحديد
والتصور فهو ذلك الذي يتكلم فيه صاحب العلم الجزئي وان تكلم فيها في
التصديق صار الكلام فيها برهانيا فنقول ان هذه التي كانت موضوعات
في علوم اخر يصير عوارض من هذا العلم لانها احوال تعرض للموجود وقسم
له فيكون ما كان يبرهن عليه في علم اخر يبرهن عليه ههنا وايضا اذا لم يلتفت
الى علم اخر وقسم موضوع هذا العلم نفسه الى جوهر وعوارض يكون قد صح
له فيكون ذلك الجوهر الذي هو موضوع العلم ما او الجوهر مطلقا ليس
موضوع هذا العلم بل قسما من موضوعه فيكون ذلك نحوا عارضا لطبيعة
موضوعه الذي هو الموجود ان صار ذلك دون شرط اخص لطبيعة الموجود
ان يقارنه او يكون هو فان الموجود وطبيعته يصح حملها على كل شيء كان ذلك
الجوهر او غيره فانه ليس لانه موجود هو جوهر او جوهر ما او موضوع ما على
ما فهمت قبل هذا فيما سلف ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصور
والحد موحدا او التصور او لا البحث عن مبادي البرهان برهانا حتى يصير
الصناعتان المختلفتان بحثا واحدا

في تعريف الجوهر واقسامه

نقول كلي فنقول اسم الوجود للشيء قد يكون بالذات
مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور
التي بالعرض لا يحد فلنترك الان ذلك ولنشتغل بالموجود الذي هو بالذات
فاقدم اقسام الموجودات بالذات هو الجوهر وذلك لان الموجود على

قسمين احدهما الموجود فی شیء اخر ذلک الشیء الاخر متحصل القوام والنوع فی نفسه وجودا لا کوجود جزء منه من غیر ان یصح مفارقته لذلک الشیء وهو الموجود فی موضوع والثانی الموجود من غیر ان یکون فی شیء من الاشیاء بهذه الصفة فلا یکون فی موضوع البتة وهو الجوهر واذا کان ما اشیر الیه فی القسم الاول موجودا فی موضوع فذلک الموضوع ایضا لا یخلو من احد هذین الوصفین فان کان الموضوع جوهرا فقوام العرض فی الجوهر وان لم یکن جوهرا کان ایضا فی موضوع ویرجع البحث الی الابتداء او یستحیل ذهاب ذلک الی غیر نهایة کما تبین فی مثل هذا المعنی خاصة فیکون لا محالة بآخره فیما لیس فی موضوع فیکون فی جوهر فیکون بالجوهر متقوم العرض موجودا غیر متقوم بالعرض فیکون الجوهر هو المتقدم فی الوجود واما انه هل یکون عرض فی عرض فلیس ذلک بمستنکر فان السرعة فی الحرکة والاستقامة فی الخط والشکل المسطح فی السطح وایضا فان الاعراض ینسب الی الوحدة والکثرة وهذه کما ستتبین لک کلها اعراض والعرض وان کان فی عرض فهما جمیعا معا فی موضوع والموضوع بالحقیقة هو الذی یقیمهما جمیعا وهو قائم بنفسه ثم قد جوز کثیر ممن یدعی المعرفة ان یکون شیء من الاشیاء جوهرا وعرضا معا بالقیاس الی شیئین فقال ان الحرارة عرض فی غیر جسم النار لکنها فی جملة النار لیست بعرض لانها موجودة فیها کجزء منها وایضا لیس یجوز رفعها عن النار والنار یبقی نارا فاذن وجودها فی النار لیس وجود العرض فیها فاذا لم یکن وجودها فیها وجود العرض فوجودها فیها وجود الجوهر وهذا غلط کبیر وقد اشبعنا القول فیه فی اوایل المنطق وان لم یکن ذلک موضعه فانهم انما غلطوا فیه هناک فنقول قد علمنا فیما

سلف

سلف ان بین المحل والموضوع فرقا وان الموضوع یعنی به ما صار بنفسه ونوعیته قائما ثم صار سببا لان یقوم به شیء لیس فیه کجزء منه وان المحل کل شیء یحله شیء فیصیر بذلک الشیء بحال ما فلا یبعد ان یکون شیء موجودا فی المحل ویکون ذلک المحل لم یصر بنفسه نوعا قائما کاملا بالفعل بل انما تحصل قوامه من ذلک الذی حله وحده او مع شیء آخر او اشیاء اخری اجتمعت فصیرت ذلک الشیء موجودا بالفعل او صیرته نوعا بعینه وهذا الذی یحل هذا المحل یکون لا محالة موجودا لا فی موضوع وذلک لانه لیس یصح ان یقال انه فی شیء الا فی المحل او فی المحل وهو فی المحل کجزء فکان الموضوع ما یکون فیه الشیء ولیس کجزء منه وهو فی المحل لیس کشیء حصل فی شیء ذلک الشیء قائم بالفعل نوعا ثم تقیم الحال فیه بل هذا المحل جعلناه انما یتقوم بالفعل بتقویم ما حله او جعلناه انما یتم له به نوعیته اذ کانت نوعیته انما تحصل به او تصیر له نوعیته باجتماع الاشیاء جملتها فیکون ذلک النوع فتبین ان بعض ما فی المحل لیس فی موضوع واما اثبات هذا الشیء الذی هو فی محل دون موضوع فعلینا الی قریب واذا اثبتناه فهو الشیء الذی نخصه فی مثل هذا الموضع باسم الصورة ان کنا قد نقول لغیره ایضا صورة باشتراک الاسم واذا کان الموجود لا فی موضوع هو المسمی جوهرا فالصورة ایضا جوهر فاما المحل الذی لا یکون فی محل آخر فلا یکون فی موضوع لا محالة لان کل موجود فی موضوع فهو موجود فی محل ولا ینعکس فالمحل الحقیقی ایضا جوهر وهذا المجتمع ایضا جوهر وقد عرفت من الخواص التی لواجب الوجود ان واجب الوجود لا یکون الا واحدا وان ذا الاجزاء والمکافی الوجود لا یکون واجب الوجود فمن هذا یعرف ان هذا المرکب وهذه

الاجزاء كلها في انفسها ممكنة الوجود وان لها لا محالة سببا يوجب
وجودها فنقول اولا ان كل جوهر فاما ان يكون جسما واما ان يكون غير جسم
فان كان غير جسم فاما ان يكون جزء جسم واما ان لا يكون جزء جسم بل
يكون مفارقا للاجسام بالجملة فان كان جزء جسم فاما ان يكون صورته
واما ان يكون مادته وان كان مفارقا ليس جزء جسم فاما ان يكون
له علاقة تصرف في الجسم بالتحريك وتسمى نفسا او يكون متبرءا عن المواد
من كل جهة ويسمى عقلا ونحن في اثبات كل واحد من هذه الاقسام

فصل في تحصيل الجوهر الجسماني وما يتركب عنه واول ذلك معرفة
الجسم وتحقيق ماهيته اما بيان ان الجسم جوهر واحد متصل ليس مؤلفا
من اجزاء لا تتجزى فقد فرغنا عنه واما تحصيله وتعريفه فقد جرت العادة
بان يقال ان الجسم جوهر طويل عريض عميق فيجب ان ينظر في كيفية ذلك
لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق يفهم منه اشياء مختلفة
فتارة يقال طول للخط كيف كان وتارة يقال طول لاعظم الخطين المحيطين
بالسطح مقدارا وتارة يقال طول لاعظم الابعاد الممتدة المتقاطعة كيف
كان خطا او غير خط وتارة يقال طول للبعد المفروض بين الرأس و
مقابله من القدم او الذنب من الحيوان واما العرض فيقال للسطح نفسه
ويقال لانقص البعدين مقدارا ويقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار
والعمق ايضا فقد يقال لمثل البعد الواصل بين السطحين وقد يقال له ماخوذا
ابتداؤه من فوق حتى ان ابتدئ من اسفل سمي سمكا فهذه هي الوجوه
المشهورة في هذا وليس يجب ان يكون في كل جسم خط بالفعل فان الكرة
ليس فيها خط بالفعل البتة ولا يتعين فيها المحور ما لم تتحرك وليس

من شرط الكرة في ان يصير جسما ان يكون متحركا حتى يظهر فيه محور او خط آخر
فانه يتحقق جسما بما يتحقق الجسمية ثم يعرض لها او يلزمها الحركة وايضا الجسم
ليس يجب ان يكون فيه من حيث هو جسم سطح فانه انما يجب فيه من حيث يكون
متناهيا وليس يجب في تحققه وفي معرفتنا اياه جسما ان يكون متناهيا بل
التناهي عارض لازم له ولذلك لا يحتاج الى تصوره للجسم حتى يتصور الجسم
ومن تصور جسما غير متناه فلم يتصور جسما لا جسم ولا تصور عدم التناهي الا متصورا
جسما لكنه اخطأ كمن قال ان الجسم آه فقد اخطأ في التصديق ولم يخطئ
في تصور بسيطيه هما الموضوع والمحمول ثم ان كان لابد للجسم في تحققه
جسما ان يكون له سطح فقد يكون الجسم يحيط به سطح واحد وليس ايضا من
شرط الجسم في تحققه جسما ان يكون له ابعاد متفاضلة فان المكعب ايضا
جسم مع انه يحاط بحدود ستة ومع ذلك ليس فيها ابعاد متفاضلة حتى
يكون له طول وعرض وعمق باحد المعاني ولا ايضا يتعلق كونه جسما بان
يكون موضوعا تحت السماء حتى يعرض له بحسب جهات العالم و
يكون له طول وعرض وعمق بمعنى آخر وان كان لابد من ان يكون اما
سماء واما في السماء فتبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة
ابعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الابعاد الثلثة حتى يكون جسما
بالفعل فاذا كان الامر على هذا فكيف يمكننا ان نضبط انفسنا الى فرض
ابعاد ثلثة بالفعل موجودة في الجسم حتى يكون جسما بل معنى هذا الرسم
للجسم ان الجسم هو الجوهر الذي يمكنك ان تفرض فيه اولا بعدا آخر
مقاطعا لذلك البعد على قوائم فيكون ذلك الثاني هو العرض ويمكنك
ان تفرض فيه بعدا ثالثا مقاطعا لهذين على قوائم يتلاقى الثلثة على

موضع واحد

موضع واحد ولا يمكنك ان تفرض بعدا عموديا بهذه الصفة غير هذه الثلثة
وكون الجسم بهذه الصفة هو الذي يشار لاجله الى الجسم بانه طويل عريض
عميق كما يقال ان الجسم هو المنقسم في جميع الابعاد وليس يعني به انه منقسم
بالفعل مفروغ عنه بل على انه من شانه ان يفرض فيه هذا القسم وهكذا
يجب ان يعرف الجسم وهو الجوهر الذي كذا صورته ثم هو بها هو ما هو ثم
سائر الابعاد المفروضة فيه بين نهاياته ونهاياته ايضا واشكاله واوضاعه
امور ليست مقومة له فهي تابعة لجوهره وربما لزم بعض الاجسام شي منها
او كلها وربما لم يلزم بعض الاجسام شي منها وبعضها واحد ولو انك اخذت
شمعة فشكلتها بشكل افترض لها ابعاد بالفعل بين تلك النهايات معدودة
مقدرة محدودة ثم اذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شي منها بالفعل واحدا
بالشخص بتلك الحد وبتلك القدر بل حدثت ابعاد اخرى مخالفة لتلك
بالعدد فهذه الابعاد هي التي من باب الكم فان اتفق ان كان جسم كالفلك
مثلا يلزمه ابعاد واحدة فليس ذلك له بما هو جسم بل لطبيعة اخرى حافظة
لكمالاته الثانية فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من
فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية
فان هذا الجسم من حيث هو له هذه الصورة لا يخالف جسما اخر بانه اكبر
او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد له او مشارك او
مباين له وانما ذلك له من حيث هو مقدر او من حيث جزء منه يعده
وهذا الاعتبار له غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها وهذه اشياء قد شرحناها
لك بوجه ابسط في موضع اخر يحتاج ان تستعين به ولهذا ما يكون
الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتسخين والتبريد فيختلف مقداره

جسميته

جسميته وجسميته التي ذكرناها لا تختلف ولا تتغير فالجسم الطبيعي
جوهر بهذه الصفة واما قولنا الجسم التعليمي فاما ان نقصد به صورة هذا
من حيث هو محدود مقدر ماخوذ في النفس ليس في الوجود او نقصد
به مقدارا ما ذا اتصال بهذه الصفة من حيث له اتصال محدود كان
في النفس او في مادة فالجسم التعليمي كانه عارض في ذاته لهذا الجسم
الذي بيناه والسطح نهايته والخط نهاية نهايته وسنوضح القول فيها
بعد ونتظر في ان الاتصال كيف يكون للجسم الطبيعي فنقول اولا ان من
طباع الاجسام ان تنقسم ولا يكفي في اثبات ذلك المشاهدات
فان لقائل ان يقول الاجسام ليس شي منها هو جسم واحد بل
هي مؤلفة من الاجسام وان الاجسام الوحدانية غير محسوسة وانها
لا يمكن ان تنقسم بوجه من الوجوه وقد تكلمنا على ابطال هذا في الطبيعيات
الطبيعية وخصوصا على اسهل المذاهب نقضا وهو مذهب من خالف
بينها بالاشكال فان قال قائل ان طبائعها وان اشكالها متشاكلة
رجع يجب ان يبطل مذهبه ورايه بان نقول فنقول ان جعل اصغر الاجسام
لا قسمة فيه لا بالقوة ولا بالفعل حتى كانه كالنقطة حاله فان ذلك الجسم
يكون لا محالة حكمه حكم النقطة في امتناع تاليف الجسم المحسوس عنها وان لم
يكن كذلك بل كان ذا زوايا بحيث يمكن ان يفرد قسم منه عن قسم لكنه
ليس بطبع الفصل المفرق بين القسمين اللذين يمكن فرضهما فيه توهما
فنقول لا يخلو اما ان يكون حال ما بين القسم والقسم مخالفة لحال ما بين الجزء
والجزء في ان الجزءين لا يلتحمان وان القسمين لا يفترقان فامر طبيعة
الشي وجوهره او لسبب خارج عن الطبيعة والجوهر فان كان سببا

من خارج عن الطبيعة والجوهر فاما ان يكون سببا يتقوم به الطبيعة والجوهر
بالفعل كالصورة للمادة والمحل للعرض او سببا لا يتقوم به فان كان
سببا لا يتقوم به فجائز من حيث الطبيعة والجوهر ان يكون منهما الالتيام
عن افتراق وافتراق عن التيام فيكون هذه الطبيعة الجسمية باعتبار
نفسها قابلة للانقسام وانما لم تنقسم بسبب من خارج وهذا القدر يكفينا
فيما نحن بسبيله واما ان كان ذلك السبب يتقوم به كل واحد من الاجزا
اما تقوما داخلا في طبيعته وماهيته او تقوما في وجوده بالفعل غير داخل
في ماهيته والمختلف فيه نفرض اولا ذلك في هذه الاجسام المختلفة الجواهر
وهولاء لا يقولون به وثانيا ان طبيعة الجسمية التي لها لا يكون مستحيلا
عليها ذلك انما يستحيل عليها ذلك من حيث صورة نوعها ونحن لا نمنع
ذلك ونجوز ان يقارن الجسمية شي يجعل ذلك الجسم قابلا نوعا لا يقبل
القسمة ولا الانفصال بغيره وهذا قولنا في الفلك والذي نحتاج اليه
ههنا هو ان يكون طبيعة الجسمية لا تمنع ذلك بما هي طبيعة الجسمية فنقول اولا
قد تحققنا ان الجسمية من حيث هي جسمية ليست غير قابلة للانقسام ففي كل
طبائع الجسميات تقبل القسمة فيظهر من هذا ان صورة الجسم والابعاد
قائم في شي وذلك ان هذه الابعاد هي الاتصالات انفسها او شي
يعرض للاتصال على ما يتحقق لبعض الاشيا يعرض لها الاتصال فالمقطع
الابعاد اسم لنفس الكميات المتصلة لا للاشيا التي يعرض لها الاتصال له
فالشي الذي هو الاتصال نفسه او المتصل بذاته فيستحيل ان يبقى هو بعينه
وقد بطل الاتصال بل كل اتصال بعدا اذا انفصل بطل ذلك البعد
وحصل بعدان اخران وكذلك اذا احدث اتصال اعني بالمعنى الذي

هو نفس

هو نفس لا عرض وقد بيناه في موضع اخر فقد حدث بعد اخر وبطل كل ما صح
ما كان من خاصيته في الاجسام اذن شي هو موضوع للاتصال والانفصال
ولما يعرض للاتصال من المقادير المحدودة ايضا فان الجسم من حيث هو جسم
له صورة الجسمية فهو شي بالفعل ومن حيث هو مستعد اي استعداد شئت
فهو بالقوة ولا يكون الشي من حيث هو بالقوة شيا هو من حيث هو بالفعل
شيا اخر فيكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل فصورة الجسم تقارن
شيا اخر غيره في انه صورة فيكون الجسم جوهرا مركبا من شي عنه له القوة ومن شي
عنه له الفعل فالذي له به الفعل هو صورته والذي عنه بالقوة هي مادته و
هو الهيولى ولسائل ان يسال ويقول فالهيولى ايضا مركبة وذلك لانها في
نفسها هيولى جوهر بالفعل وهي مستعدة ايضا فنقول ان جوهر الهيولى و
كونها بالفعل هيولى ليس شيا اخر الا انه جوهر مستعد لكذا والجوهرية التي
لها ليس يجعلها بالفعل شيا من الاشيا بل يعدها لان يكون بالفعل
شيا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع فالاثبات
ههنا هو انه امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم
منه ان يكون شيا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشي بالفعل شيا
بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصله انه مستعد لكل شي فصورته التي
يظن لها هي انه مستعد قابل فاذن ليس ههنا حقيقة للهيولى يكون بها
بالفعل وحقيقة اخرى يكون بها بالقوة الا ان يطرا عليه حقيقة من خارج
فيصير بذلك بالفعل ويكون في نفسها واعتبار وجود ذاتها بالقوة
وهذه الحقيقة هي الصورة ونسبة الهيولى الى هذين المعنيين اشبه
بنسبة البسيط الى ما هو جنس وفصل ونسبة المركب الى ما هو هيولى و

وصورة فقد بان من هذا ان الصورة الجسمية من حيث هو صورة الجسمية
محتاجة الى مادة ولان طبيعة صورة الجسمية في نفسها من حيث هو صورة الجسمية
لا تختلف فانها طبيعة واحدة بسيطة ليس يجوز ان يتنوع بفصول يدخل
عليها بما هي جسمية فان دخلتها فصول يكون امورا تنضاف اليها من خارج
ويكون ايضا احدى الصور المقارنة للمادة فلا يكون حكمها معها حكم الفصول
بالحقيقة وبيان هذا هو ان الجسمية اذا خالفت جسمية اخرى فيكون لاجل
ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة ارضية
وليس هذا كالمقدار الذي ليس هو في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون
خطا او سطحا او جسما وكالعدد الذي ليس هو شيئا محصلا ما لم يتنوع اثنين
او ثلثة او اربعة ثم اذا تحصل لا يكون تحصله بان ينضاف اليه شيء من خارج
ويكون الطبيعة الجنسية كالمقدارية او العددية دونها طبيعة قائمة مشار اليها
ينضاف اليها طبيعة اخرى فيتنوع بها بل يكون الاثنينية في العددية التي
يحمل على الاثنينية ويختص بها والطولية في المقدارية التي يحمل عليها
ويختص بها واما ههنا فلا يكون كذلك بل الجسمية اذا اضيف اليها صورة
اخرى لا يكون تلك الصورة التي يظن فصلا والجسمية باجتماعهما
جسمية بل يكون الجسمية احديهما متحصلا في نفسها متحققة فانا نعني ههنا
بالجسمية التي كالصورة لا التي كالجنس وقد عرفت الفرق بينهما
في كتاب البرهان وسياتيك ههنا ايضاح وبيان لهذا على انك
قد تحققت فيما سبق لك الفرق بينهما فما كان كالمقدار يجوز ان
يكون انواعه يختلف بامور لها في ذاتها والمقدار المطلق لا يكون
له في ذاته شيء منها وذلك لان المقدار المطلق لا تحصل له ذات...

مقدره

مقدره الا ان يكون خطا او سطحا فاذا تحصل خطا او سطحا جاز ان للخط في ذاته
معنى الخط والسطح بفصل هو محصل الطبيعة المقدارية خطا او سطحا واما الجسمية
التي نتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصيل نوعيتها بشيء ينضم اليها
حتى لو توهمنا انه لم ينضم الى الجسمية معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان يكون
متحصلا في نفسها الا مادة واتصال فقط فكذلك اذا اجتمع مع الاتصال
شيئا اخر فليس لان الاتصال نفسه لا تحصل لنا الا باضافته اليه وقرنه
به بل لنحو اخرى من ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده فليس ان
لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو ان لا تحصل طبيعته فان البياض والسواد
كل شيء منهما متحصل الطبيعة معنى متخصصا التخصيصه الذي في ذاته ثم لا
لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان تحصل
طبيعته مشارا اليها الا ان يحصل بالضرورة خطا او سطحا على سبيل حصر
جائز ان يوجد لان المقدار يجوز ان يوجد مقدارا ثم مع ان يكون خطا او
سطحا على سبيل ان ذلك لا يوجد الا من دونه بالفعل وان كان
متحصل الذات فان هذا ليس كذا بل الجسمية متصورا انها وجدت بالاسباب
التي لها توجد بها وفيها وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور انه
وجدت بالاسباب التي له ان يوجد بها وفيها وهو مقدار فقط
بلا زيادة فكل المقدار لذاته يحتاج الى فصول حتى يوجد شيئا متحصلا وتلك
الفصول ذاتيات له لا يحوجه الى ان يصير بحصولها غير المقدار ويجوز ان
يكون المقدار يخالف مقدارا في امر له بالذات واما الصورة الجسمية من
حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا
ولا يخالف مجرد صورة جسمية مجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية

وما يلحقها انما يلحقها على انها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز اذن ان يكون
جسميه محتاجة الى مادة وجسميه غير محتاجة الى المادة واللواحق الخارجيه
لا تغنيها عن الحاجة الى المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى الماده انما
يكون للجسميه ولكل ذي مادة لا لاجل ذاته والجسميه من حيث هي جسمية
لا من حيث هي جسميه مع لاحق فقد بان ان الاجسام مؤلفة من مادة
وصورة   في ان المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة ونقول الان ان
هذه المادة الجسمانية يستحيل ان يوجد بالفعل متعرية عن الصور وما
يوضح ذلك بسرعة انا بينا ان كل موجود يوجد فيه شيء بالفعل محصل
قائم وايضا استعداد لقبول شيء اخر فذلك الوجود مركب من مادة
وصورة والمادة الاخيرة غير مركب من مادة وصورة وايضا انها ان فارقت
الصورة الجسمية فلا يخلو اما ان يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها او
لا يكون فان كان لها وضع وحيز وكان يمكن ان ينقسم فهو لا محالة ذات
مقدار وقد فرض لا مقدار وان لم يمكن ان ينقسم ولها وضع فهو لا محالة
نقطة ويمكن ان ينتهي اليها خط ولا يجوز ان يكون منفردة بالذات متحيزة على
ما علمت في مواضع واما ان كان هذا الجوهر لا وضع ولا اليه اشارة
بل هو كالجواهر المعقولة لم يخل اما ان يحل فيه البعد المحصل باسره دفعة
او يتحرك سوا الى كمال مقداره تحركا على الاتصال فان حل فيه المقدار دفعة وحصل
لا محالة مع تقدره بها في حيز مخصوص فيكون قد صادفه المقدار مختصا
بحيز والا لم يكن حيز اولى به من حيز فقد صادفه المقدار حيث الحق
اليه فيكون لا محالة قد صادفه وهو في الحيز الذي هو فيه فيكون ذلك
الجوهر متحيزا الا انه شانه ان لا يكون محسوسا وقد فرض غير متحيز البتة

المعقول بدل

هذا خلف

هذا خلف ولا يجوز ان يكون التحيز قد حصل له دفعة مع قبول المقدار لان
المقدار ان وافاه وليس هو في حيز كان المقدار يقترن به لا في حيز ولم يكن
هو فيه في حيز مخصوص من الاحياز المختلفة المختصة فيكون لا حيز له وهذا
مح او يكون في كل حيز يمكن ان يكون له لا تخصص بعضه وهذا مح وهذا يظهر
ظهورا اكثر في توهمنا هيولى مدرة قد تجردت ثم حصل فيها صورة تلك المدرة
فلا يجوز ان يحصل فيها وليست في حيز ولا يجوز ان يحصل المدرة في كل حيز
هو بالقوة حيز طبيعي للمدره فان المدره لا تجعل شيئا يعلا لكل حيز لنوعه ولا
يجعله اولى بجهة من حيزه دون جهة ولا يجوز ان يوجد الا في جهة مخصوصة
ولا مخصص له بها من الاحوال اذ ليست الا اقتران صورة بمادة وذلك
مشترك الاحتمال للحصول في اي جهة كان من الجهات الطبيعية لاجزاء
الارض وقد علمت ان مثل هذا الحصول في جهة من الحيز انما يكون فيما
يكون بسبب وقوعه بالقرب منه لقسر قاسر خصص ذلك القرب اتجاهه
الى ذلك المكان بعينه بالحركة المستقيمة او حدوثه في الابتداء هناك
وبذلك القرب او وقوعه فيه بنقل ناقل لذلك تخصص وقد اشبع لك
الكلام في هذا فالهيولى التي للمدره لا تخصص بعد التجريد ثم لبس صورة الارضية
بجهة الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة مع تلك الجهة لتلك المناسبة
لا النفس كونها هيولى اولا ولا في اكتسابها الصورة ثانية تخصصت بها
وتلك المناسبة وضع ما وكذلك ان كان قبوله المقدار بحالة لا دفعة
بل على انبساط وعلى ان كل ما من شانه ان ينبسط فله جهات وكل ما له
جهات فهو ذو وضع فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وحيز وقيل لا وضع
ولا حيز له وهذا خلف والذي اوجب هذا كله فرضنا انه يفارق الصورة

متعلق بقوله المنفصل

٩

الجسمية فيمتنع ان يوجد بالفعل الا متقوما بالصورة الجسمية فكيف يكون
ذات لا جزء لها في القوة ولا في الفعل بحسب الكم فتبين ان المادة لا تبقى
مفارقة وايضا فانها لا يخلو اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما
قابلا لشيء لا يعرى عن مقبول واما ان يكون لها وجود خاص متقوم لم يحتج الى
يقبل فيكون بوجودها الخاص المتقوم غير ذات كم بعد فاما غير ذي كم وغير ذي
حيز فيكون المقدار الجسماني هو الذي عرض له وصيّر ذاته بحيث له بالقوة اجزاء
بعد ما لم يكن لذاته ان يتقوم جوهرا في نفسه غير ذي حيز ولا كمية ولا قبول قسمة
فان كان وجوده الخاص الذي به يتقوم لا يبقى عند التكثر اصلا فيكون
ما هو متقوم بانه لا جزء له ولا منقسم بالوهم والفرض يعرض له ان يبطل عنه
ما يتقوم به بالفعل لورود عارض عليه وان كانت تلك الوحدانية لا لما
يتقوم به الهيولى بل لامر آخر ويكون ما فرضناه وجودا خاصا فلنعد وجودا
خاصا به يتقوم فيكون حينئذ للمادة صورة عارضة بها يكون واحدة
بالقوة او الفعل وصورة اخرى عارضة بها يكون غير واحدة بالقوة او الفعل
فيكون بين الامرين شيء مشترك هو القابل للامرين من شأنه ان
يصير مرة وليس له قوة ان ينقسم ومرة اخرى وفي قوته ان ينقسم الى القوة
القريبة التي لا واسطة لها فلنفرض الآن هذا الجوهر قد صار بالفعل اثنين
وكل واحد منهما بالعدد غير الآخر وحكمه انه يفارق الصورة الجسمانية
فليفارق كل واحد منهما الصورة الجسمانية فيبقى كل واحد منهما جوهرا
واحدا بالقوة او الفعل والمفروض بعينه لم ينقسم الا انه زايل عنه الصورة
الجسمانية حتى بقي جوهرا واحدا بالقوة او الفعل فلا يخلو اما ان يكون بعينه
هو الذي بقي جوهرا او هو غير جسم هو بعينه مثل الجزء الذي هو جزؤه الذي
ازاله

كذلك مجردا او يخالفه فان خالفه فلا يخلو اما ان يكون لان هذا بقي وذلك
عدم او بالعكس او يكون كلاهما قد بقيا ولكن يختص هذا بكيفية او صورة
لا يوجد لذلك او يختلفان بالتفاوت بعد الاتفاق في المقدار او الكيفية
او غير ذلك فان بقي احدهما وعدم الآخر والطبيعة واحدة متشابهة فانما
اعدم احدهما مع الصورة الجسمانية فيجب ان يعدم الآخر كذلك وان اختص
هذا بكيفية والطبيعة واحدة ولم يحدث حالة الا مفارقة الصورة الجسمانية فلم
يحدث مع هذه الحالة الا ما يلزم هذه الحالة فيجب ان يكون حال الآخر كذلك
فان قيل ان الاولين هما اثنين يتحدان فيصيران واحدا فنقول فلا يخلو ان يتحد
جوهران لانهما ان اتحدا وكل واحد منهما موجود فهما اثنان لا واحد وان اتحدا
واحدهما معدوم والآخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود وان عدما جميعا
بالاتحاد وحدث شيء ثالث منهما فهما غير متحدين بل فاسدين وبينهما وبين
الثالث مادة مشتركة وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي المادة واما ان اختلفا
بالتفاوت حتى في القدر فيجب ان يكونا وليس لهما صورة مقدارية وهذا خلف
واما ان لا يختلفا بوجه من الوجوه فيكون حينئذ حكم الشيء لو لم ينفصل عنه ما هو غيره
هو حكمه بعينه وقد انفصل عنه غيره وحكمه مع غيره وحكمه وحده من كل جهة حكما
واحدا هذا خلف اعني ان يكون حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا من
كل جهة اعني يكون لو كان الشيء لم ينقص بان يوجد منه شيء كما لو اخذ منه شيء
حكمه ولم يضف اليه شيء حكمه وقد اضيف اليه شيء وبالجملة كل شيء يجوز في وقت
من الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع ذاته استعداد للانقسام لا يجوز
ان يفارقه وربما يمنع عنه بعارض غير استعداد الذات وذلك الاستعداد
مع اللامقارنة للمقدار الذات فبقي ان المادة لا تتعرى عن الصورة الجسمية

ولان هذا الجوهر انما صار بالمقدار حاملا فليس بحكم ذاته فليس يجب ان يختص
ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر وقدر دون قدر وان كانت الصورة الجسمية
واحدة ونسبه ما هو متجزئ ولا منقسم من ذاته بين ما يجزئ وينقسم بغيره الى اي مقدار
يجوز وجوده نسبة واحدة والا فله مقدار في ذاته يطابق ما يساويه دون
ما يفضل عليه جهتا فليس من هذا انه يمكن ان يتصغر المادة بالتكاثف و
يتكبر بالتخلخل وهذا محسوس بل يجب ان يكون تعين المقدار عليه بسبب
يقتضي في الوجود ذلك المقدار وذلك السبب لا يخ اما ان يكون احد الصور
والاعراض التي يكون في المادة او سبب من خارج فان كان سببا من
خارج فاما ان يفيد ذلك المقدار بتوسط امر آخر او بسبب استعداد حاصل
فيكون حكم هذا حكم القسم الاول واحدا رجع الى ان الاجسام لاختلاف
احوالها يختلف مقاديرها واما ان لا يكون الا فاد بسبب ذلك وتوسط
فيكون الاجسام متساوية الاستحقاق للحكم ومتساوية الاحجام وهذا كاذب
ومع ذلك ايضا فليس يجب ان يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه دون
حجم الا لامر واعني بذلك الامر شرطا ينضاف الى المادة به يستحق
المقدار المعين لا لنفس كونها مادة والا ايضا لكونها مادة لها صورة الكمية
بل يكون للمادة شيء لاجله يستحق ان يصور بالمصور بذلك الحجم والكمية
ويجوز ان يختلف بالنوع مطلقا ويجوز ان يختلف بالاشد والاضعف
ليس بالنوع مطلقا وان كان الاشد والاضعف قد يقال ان الاختلاف
في النوع لكن بين الاختلاف بالنوع مطلقا وبين ما بالاشد والاضعف
مخالفة معلومة عند المعتبرين فقد علمت ان الهيولى قد تتهيأ بعينها
لمقادير مختلفة وهذا ايضا مسند الطبيعيات وايضا فان كل جسم يختص

لا محالة بحيز من الاحياز وليس له حيز الا من جهة ما هو جسم والا لكان كل جسم كذلك
فهو اذن لا محالة مختص به بصورة ما في ذاته وهذا بين وايضا فانه اما ان يكون غير
قابل للتشكلات والتفصلات فيكون بصورة ما صار كذلك لانه بما هو جسم
قابل له واما ان يكون قابلا لها بسهولة او بعسر وكيف ما كان فهو على احدى
الصور المذكورة في الطبيعيات فاذن المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة
والمادة اذن انما تقوم بالفعل بالصورة فاذن المادة اذا اخذت في التوهم فقد
فعل بها ما لا يثبت في الوجود معه في تقديم الصورة على المادة
في مرتبة الوجود فقد صح ان المادة الجسمانية انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة
وايضا فان الصورة المادية ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخ اما ان يكون بينها
علاقة المضاف فلا يعقل ماهية كل واحد منها الا معقولة بالقياس الى الآخر
وليس كذلك فانا نعقل كثيرا من الصور الجسمانية ونحتاج الى تكلف شديد حتى
نثبت ان لها مادة وكذلك هذه المادة نعقلها الجوهر المستعد ولا نعلم من ذلك
ان ما يستعد له يجب ان يكون متحققا بالفعل الا ان نبحث وننظر نعم من حيث
هي مستعدة مضافة الى ما يستعد له وبينهما علاقة الاضافة لكن كلامنا في علاقة
ما بين ذاتيهما دون ما يعرض لهما من اضافة هي او نحوهما وقد عرفت كيف
هذا وايضا فان كلامنا في الحال بين المادة وبين الصورة من حيث هي
موجودة لا مستعدة ولا يوجب علاقة مع شيء هو موجود لا محالة وان كان كذلك
فلا يخ اما ان يكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول
واما ان يكون العلاقة بينهما علاقة امرين متكافئين في الوجود ليس احدهما علة ولا
معلولا للآخر ولكن لا يوجد احدهما الا والآخر يوجد وكل شيئين
ليس احدهما علة للآخر ولا معلولا للآخر ثم بينهما هذه العلاقة فلا يجوز

ان يكون رفع احدهما علة لرفع الآخر من حيث هو ذات بل يكون الى ان
حتى يكون رفعه لا يخلو عن ان يكون مع رفع لا رفعا يوجب لرفع ان
كان ولا بد وقد عرفت الفرق بين الوجهين فقد عرفت ان الشيء الذي
رفعه علة لرفع شيء آخر هو علة فقد بان لك هذا القبيل في موضع على
التفصيل وسنزداد ايضاحا في خلال ما نعرضه واما الان فقد علمت منها انه
فرق بين ان يوضع الشيء رفعه علة لرفع شيء وبين ان يوضع لا بد من ان يكون
مع رفعه رفع شيء فان كان ليس رفع احد هذين الشيئين المذكورين علة
لرفع الآخر بل لا بد من ان يكون مع ارتفاع الآخر فلا يخلو اما ان يكون
رفع المرفوع منهما يوجب رفع شيء ثالث غيرهما او يجب عن رفع شيء ثالث
حتى انه لو لا رفع عرض لذلك الثالث لم يكن رفع هذا ولا يكون شيء من ذلك
فان لم يكن بل كان ليس يرتفع هذا الا مع ذلك وذلك مع هذا من غير سبب
ثالث غير طبيعتهما المطبوعة كل واحد منهما متعلقة في الوجود بالفعل بالآخر فاما ان
يكون ذلك لماهيتهما فيكون مضافا وقد بان انهما ليست مضافة واما ان
يكون في وجوده وقد بان ان مثل هذا لا يكون واجب الوجود فيكون في ماهيته
ممكن الوجود لكنه يصير بغيره واجب الوجود فلا يجوز البتة ان يصير واجب الوجود
بذلك الآخر فقد حققنا هذا يجب ان يصير واجب الوجود هو وصاحبه معا في
احد الامرين او ارتضينا في العلل شيء ثالث ويكون ذلك الشيء الثالث من حيث
هو علة بالفعل لم يوجب وجودهما لا يصح رفع احدهما الا برفع كونه علة بالفعل
فيكون هذان انما يرتفعان برفع شيء ثالث وقد قلنا ليس كذلك هذا خلف
وقد بطل هذا وبقي الحق احد القسمين الآخرين فان كان رفع كليهما بـ
رفع شيء ثالث حتى يكونا معا معلولا علة فلننظر كيف يمكن ان يكون ذات

لم لا يجوز ان يتخلف [illegible] ان يكونا معا معلولي ثالث [illegible]

كل واحد منهما متعلق بمقارنة ذات الآخر فانه لا يخلو اما ان يكون كل واحد
منهما يجب وجوده من العلة بوساطة صاحبه فيكون كل واحد منهما هو العلة
القريبة لوجوب وجود صاحبه وهذا خلف فقد بان ان هذا مستحيل فيما
سلف من اقاويلنا واما ان يكون احدهما بعينه اقرب الى هذا الثالث
فيصير هو العلة الواسطة والثاني هو المعلول ويكون الحق هو القسم الثاني
الذي قلنا ان العلاقة بينهما علاقة يكون بها احدهما علة والآخر معلولا
واما ان يكون رفع احدهما يوجب رفع ثالث يجب عنده رفعه رفع الثاني
فقد صار احدهما علة العلة وعلة العلة علة والامر يتقرر الى آخره على
ان يكون احدهما معلولا والآخر علة فلننظر الآن ايهما ينبغي ان يكون
العلة منهما فاما المادة فلا يجوز ان يكون هي العلة لوجود الصورة اما اولا
فلان المادة انما هي مادة لان لها قوة القبول والاستعداد والمستعد
بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له ولو كان سببا لوجب
ان يوجد ذلك دائما له من غير استعداد واما ثانيا فانه من المستحيل
ان يكون ذات الشيء سببا لشيء بالفعل وهو بعد بالقوة بل يجب ان يكون
ذاته قد صار بالفعل ثم صار سببا لشيء آخر سواء كان هذا التقدم
بالزمان او بالذات اعني ولو لم يكن البتة موجودا الا وهو سبب للثاني
والان يتقوم بالثاني بالذات ولذلك يكون متقدما بالذات وسواء
كان ما هو سبب له يقارن ذاته او يكون مفارقا فانه يجوز ان يكون بعض
اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض
اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل
ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا فان

فان كانت المادة سببا للصورة فيجب ان يكون لها ذات بالفعل
اقدم من الصورة وقد منعنا هذا منعا ليس بناؤه على ان ذاته لا يمكن
ان يوجد الا مقترنا بمقارنة الصورة بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون
ليس بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق وايضا فانه اذا كانت
المادة هي العلة القريبة للصورة والمادة لا اختلاف بها في ذاتها وما يلزم
عن الشي الذي لا اختلاف فيه البتة فكانت يجب ان يكون الصور المادية
لا اختلاف فيها فان كان اختلافها لامور تختلف من احوال المادة
فتكون تلك الامور هي الصورة الاولى في المادة ويعود الكلام جذعا فان
كان علة وجود هذه الصورة المختلفة المادة وشي آخر مع المادة ليس
في المادة حتى لا تكون المادة وحدها العلة القريبة بل المادة وشي آخر فيكون
ذلك الشي الآخر والمادة او اجتمعا جميعا حصل صورة ما معينة في
المادة وان كان شي غير ذلك الآخر واجتمع مع المادة حصلت صورة
غير تلك الصورة المعينة فيكون المادة في الحقيقة لها قبول الصورة
واما خاصية كل صورة فانما يكون عن تلك العلل وانما يكون كل صورة هي
هي بخاصيتها فيكون علة وجود كل صورة هي الشي الخارج ولا يكون للمادة
في تلك الخاصية صنع واذا كانت تلك الصورة موجودة وجودها بتلك
الخاصية فيكون لا صنع في خصوصية وجود كل صورة الا انها لا بد
منها في ان يوجد الصورة فيها وهذه خاصية العلة القابلية فيبقى لها
القبول فقط فقد بطل ان يكون المادة علة للصورة بوجه من الوجوه ثم
فقد بقي ان يكون الصورة هي التي بها يجب وجود المادة فلننظر هل
يمكن ان يكون وحدها هي التي بها يجب وجود المادة فنقول اما الصورة

لا اختلاف فيه صح

التي لا يفارقها مادتها فذلك جائز واما الصورة التي يفارق المادة
ويبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها وذلك لان
هذه الصورة لو كانت وحدها ذاتها علة لكانت المادة يعدم بعدمها
ويكون للصورة المستانفة مادة اخرى يوجد عنها ولكان يكون تلك
المادة حادثة ولكان يحتاج لها الى مادة اخرى فيجب اذن ان يكون علة
وجود المادة شيا مع الصورة حتى يكون المادة انما تفيض وجودها عن
ذلك الشي لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة البتة بل انما يتم
الامر بهما جميعا فيكون تعلق المادة في وجودها بذلك الشي وبصورة كيف
كانت يصدر عنه فيها فلا تعدم بعدم الصورة اذ الصورة لا يفارقها
الا لصورة اخرى يفيض مع العلة التي عنها مبدا وجود المادة ما كان يفيد
الصورة الاولى فيما ان هذا الثاني يشارك الاولى في انه صورة يشاركه
في انه يعاون على اقامة هذه المادة وبما انه يجعل المادة بالفعل جوهرا
غير الجوهر الذي يفعله الاول وكثير من الامور الموجودة انما يتم بوجود
شيئين فان الاضاءة والانارة انما يحصل من سبب مضي ومن كيفية
لا بعينها يجعل الجسم المستنير قابلا لان ينفذ فيه الشعاع ولا ينعكس
ثم يكون تلك الكيفية يقيم الشعاع على خاصية غير الخاصية التي يقيم
كيفية اخرى من الالوان ويجب ان لا ينافس فيما لفظنا به من نفوذ
الشعاع وانعكاسه بعد انك بالغرض بصير ولا يبعد اذا تاملت ان
تجد لهذه امثلة اشد موافقة ولا يضرك ان لا تجد ايضا مثالا فانه
ليس يجب ان يكون لكل شي مثالا وللقايل ان يقول انه ان كان
تعلق المادة بذلك الشي وبصورة فيكون مجموعهما كالعلة له واذا

ولكن ر

المعلول صح

لبطلت الصورة بطل المجموع الذي هو العلة فوجب ان يبطل فنقول انه ليس
تعلق المادة بذلك الشيء بالصورة من حيث الصورة صورة معينة النوع
بل من حيث هي صورة وهذا المجموع ليس يبطل البتة فانه يكون دائما ذلك
الشيء والصورة من حيث هي صورة موجودا فيكون لو لم يكن ذلك الشيء لم
يكن المادة ولو لم يكن الصورة من حيث هي صورة لم يكن المادة ولو بطلت
الصورة الاولى لا بسبب يعقب الثاني لكان يكون ذلك الشيء المفارق
وحده ولا يكون الشيء الذي هو الصورة من حيث هو صورة فكان يستحيل
ان يفيض عن ذلك الشيء وجود المادة اذ هو وحده بلا شريك او شريك
ولكن لقائل ان يقول ان مجموع ذلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد
والمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى
العام يستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد وغلط بواحد بالعدد وههنا كذلك
فان الواحد بالنوع يستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك
الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور مقارنة ايها كانت واما
ما هذا الشيء فسنعلمه بعد فالصورة اما صورة لا يفارقها المادة واما صورة
يفارقها المادة ولا يخلو المادة عن مثلها فالصورة التي يفارق المادة الى
عاقب فان يعقبها فيها ما يستبقيها بتعقيب تلك الصورة فيكون
الصورة من وجه واسطة بين المادة المستبقاة وبين مستبقيها او الواسطة
من التقويم فانه اولا يتقوم ذاته ثم يتقوم به غيره اولية بالذات وهي العلة
القريبة من المستبقي في البقاء فان كانت تقوم بالعلة المبقية للمادة
بوساطتها فالقوام لهما من الاول ايهما او لا ثم للمادة وان كانت قائمة لا
بتلك العلة بل بنفسها ثم يقام المادة بها فذلك اظهر فيها واما الصورة

بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد صح

التي لا يفارقها المادة فلا يجوز ان يجعل معلولة للمادة حتى يكون المادة
يقتضيها او يوجبها بنفسها فيكون موجبة لوجود ما يستكمل به فيكون من حيث
هو مستكمل به قابلة ومن حيث يوجبه موجبة فيكون المادة يوجب وجود
شيء في نفسها لكن الشيء من حيث هو قابل غيره من حيث هو موجب
فيكون المادة ذات امرين باحدهما يستعد وبالاخر يوجد عنه شيء فيكون
المستعد منهما هو جوهر المادة وذلك الاخر امر زائدا على كونه مادة يقارن
ويوجب فيه اثرا كالطبيعة المحركة في المادة فيكون ذلك الشيء هو الصورة
الاولى ويعود الكلام جذعا فاذن الصورة اقدم من الهيولى ولا يجوز ان
يق ان الصورة بنفسها موجودة بالقوة وانما يصير بالفعل بالمادة لان جوهر
الصورة هو الفعل واما طبيعة ما بالقوة فان محلها المادة فيكون المادة
هي التي يصلح فيها ان يق لها انها في نفسها بالقوة ويكون موجودة وانها
بالفعل بالصورة ويكون من حق ما يسمى مادة ان يسمى صورة وما يسمى صورة
ان يسمى مادة والصورة وان كانت لا يفارق الهيولى فليست يتقوم
بالهيولى بل بالعلة المفيدة اياها الهيولى وكيف يتقوم الصورة بالهيولى
وقد بينا انها علتها والعلة لا يتقوم بالمعلول ولا شيئان يكون انما ان
يتقوم احدهما بالاخر بان يكون كل واحد منهما يفيد الاخر وجوده وقد بان
استحالة هذا وتبين لك الفرق بين الذي يتقوم به الشيء وبين الذي لا
يفارقه فالصورة لا يوجد الا في الهيولى لا ان علة وجودها الهيولى او كونها
في الهيولى كما ان العلة لا يوجد الا مع المعلول لا ان علة وجود العلة هي
المعلول او كونه بل كما ان العلة اذا كانت علة بالفعل لزم عنها
المعلول وان يكون معها كذلك الصورة اذا كانت صورة موجودة

المقالة ٣

يلزم عنها ان يقوم شيئا ذلك الشيء يقارن لذاتها فكان ما يقوم شيئا بالفعل
ويفيده الوجود منه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق فان لم يكن
جزءا منه مثل الجوهر للاعراض التي يلحقها ويلزمها والمزاج وهو بين هذا ان
كل صورة توجد في مادة مجسمة فيعلها ما يوجدها اما الحادثة فذلك ظاهر فيها واما اللازمة
للمادة فلان الهيولى الجسمانية انما تحصلت بها بالفعل وسنبين هذا اظهر من وجه
اخرى الثالث فصل في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات
التسع وفي عرضيتها فنقول قد بينا انها مقولة على المفارق وعلى الجسم وعلى المادة
والصورة فقد فاما الجسم فابانته مستغنى عنه واما المادة والصورة فقد ابنتهما
واما المفارق فقد ابناه بالقوة القريبة من الفعل ونحن مثبتوه من بعد
وعلى انك ان تذكرت ما قلناه في النفس صح لك وجود جوهر مفارق غير
جسم فبالحرى ان ننتقل الان الى تحقيق الاعراض واثباتها فنقول اما المقولات
العشر فقد تفهمت ماهياتها في افتتاح ثم لا شك ان المضاف من جملتها
من حيث هو مضاف امر عارض لشيء ضرورة وكذلك النسب التي هي
في اين ومتى وفي الوضع وفي الفعل وفي الانفعال فانها احوال عارضة لاشياء
هي فيها كالموجود في الموضوع اللهم الا ان يقول قائل ان الفعل ليس
كذلك فان وجود الفعل ليس في الفاعل بل في المفعول فان قال ذلك
وسلم له فليس يضر فيما نحوه من ان الفعل موجود في شيء وجوده في الموضوع
وان كان ليس في الفاعل فيبقى من المقولات ما يقع فيه اشكال وما يقال
هو ليس عرض او ليس بعرض مقولتان مقولة الكيف ومقولة الكم اما مقولة
الكم فكثير من الناس راى ان يجعل الخط والسطح والمقدار الجسماني من
الجوهر وان لا يقتصر على ذلك بل يجعل هذه الاشياء مبادي الجواهر و

بعضهم

وبعضهم راى ذلك في الكميات المنفصلة اي الاعداد وجعلها مبادي
الجواهر واما الكيف فقد راى آخرون من الطبيعيين بانها ليست محمولة
البتة بل اللون جوهر بنفسه والطعم جوهر آخر والرائحة جوهر آخر وان
من هذه قوام الجواهر المحسوسة واكثر اصحاب الكمون ذاهبون الى هذا
فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيف فالاحرى بها ان يورد في
العلم الطبيعي وكانا قد فعلنا ذلك واما اصحاب القول بجوهرية الكم فمن
ذهب الى ان المتصلات هي جواهر ومبادي للجواهر فقد قال ان هذه
هي الابعاد المقومة للجوهر الجسماني وما هو مقوم للشيء فهو اقدم وما هو اقدم
من الجوهر فهو اولى بالجوهرية وجعل النقطة اولى الثلثة بالجوهرية واما اصحاب
العدد فانهم يجعلون هذه مبادي الجواهر الا انهم جعلوها مؤلفة من الوحدات
حتى صارت الوحدات مبادي المبادي ثم قالوا ان الوحدة طبيعة
غير متعلقة في ذاتها بشيء من الاشياء وذلك لان الوحدة تكون في
كل شيء ويكون الوحدة في ذلك الشيء غير ماهية ذلك الشيء فان الوحدة
في الماء غير الماء وفي الناس غير الناس ثم هي لما هي وحدة مستغنية
عن ان يكون شيئا من الاشياء وكل شيء فانما يصير هو ما هو بان يكون
واحدا مستغنيا فيكون الوحدة مبدا للخط والسطح ولكل شيء فان السطح
لا يكون سطحا الا بوحدة اتصالها الخاص وكذلك الخط والنقطة ايضا
وحدة صار لها وضع فالوحدة علة لكل شيء واول ما يتكون ويحدث
عن الوحدة العدد فالعدد علة متوسطة بين الوحدة وبين كل شيء فالنقطة
وحدة وضعية والخط اثنوية وضعية والسطح ثلاثية وضعية والجسم رباعية
وضعية ثم تدرجوا الى ان جعلوا لكل شيء حادثا عن العدد فيجب علينا

٣١

اولا ان نبين ان المقادير الاعداد اعراض ثم نشتغل بعد ذلك بالكيفيات التي لها وقبل ذلك يجب ان نعلم حقيقة انواع الكمية والاولى بنا ان نعرف طبيعة الواحد فانه الحري علينا ان نعرف طبيعة الواحد في هذا الموضع لشيئين احدهما ان الواحد شديد المناسبة للموجود الذي هو موضوع هذا العلم والثاني ان الواحد مبدا ما بوجه ما للكمية اما كونه مبدا للعدد فامر قريب من التامل واما للمتصل فلان الاتصال وحدة وكانه علة صورية للمتصل ولان المقدار كونه مقدارا هو انه بحيث يقدر وكونه بحيث يقدر هو كونه بحيث يعد وكونه بحيث يعد هو كونه بحيث ان له واحدا

فصل في الكلام في الواحد

فنقول ان الواحد يقال بالتشكيك على معان ٣ تتفق في انها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتاخر ٤ وذلك بعد الواحد بالعرض والواحد بالعرض هو ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضي كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا ان الطبيب هو ابن عبد الله واحد اي عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد لكن الواحد الذي بالذات منه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد والواحد بالعدد قد يكون بالاتصال وقد يكون بالتماس وقد يكون لاجل نوعه وقد يكون لاجل ذاته فالواحد بالجنس قد يكون بالجنس القريب وقد يكون بالجنس البعيد والواحد بالنوع كذلك قد يكون بنوع قريب ولا يجري الى النوع وقد يكون بنوع

بعيد

بعيد هو افق حد قسمي الباب الاول وان كان هناك اختلاف في الاعتبار واذا كان واحدا بالنوع فهو لا محالة واحد بالفصل ومعلوم ان الواحد كثير بالنوع وان الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون اذا كانت طبيعة النوع كلها في شخص واحد فيكون من جهة نوعا ومن جهة لا يكون نوعا اذ هو من جهة كلي ومن جهة ليس بكلي وتامل هذا في المواضع التي نتكلم فيها على الكلي وتذكر مواضع سلفت لك واما الواحد بالاتصال فهو الذي يكون فيه الذي واحد بالفعل من جهة وفيه كثرة ايضا من جهة اما الحقيقي فهو الذي يكون فيه الكثرة بالقوة فقط وهو اما في الخطوط فالتي لا زاوية لها وفي السطوح البسيط المسطح وفي الجسمانيات الجسم الذي يحيط به سطح ليس فيه التقاء على زاوية ويليه ما يكون فيه كثرة بالفعل الا ان اطرافها تلتقي عند حد مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية ويليه ان يكون الاطراف متماسة تماسا يشبه المتصل في تلازم حركة بعضها البعض فيكون وحدة ههنا كانها بعد الوحدة الحركة لان هناك التحاما وذلك كالاعضاء المؤلفة من اعضاء واولى ذلك ما كان التحامه طبيعيا لا صناعيا والوحدة بالجملة في هذه تضعف والخروج عن الوحدة الاتصالية الى الوحدة الاجتماعية فالوحدة الاتصالية اولى من الاجتماعية بمعنى الوحدة وذلك ان الوحدة الاتصالية لا كثرة فيها بالفعل والوحدة الاجتماعية فيها كثرة بالفعل فهناك كثرة عرضتها وحدة لا تزيل عنها الكثرة والوحدة بالاتصال اما معتبر مع المقدار فقط واما مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض للواحد بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع وقد علمت هذا في الطبيعيات فيكون موضوع وحدة الاتصال

بالجنس

٣٢

واحد في الطبيعة من حيث ان طبيعته لا تنقسم الى صور مختلفة بل يقول الواحد
بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد به بل لا غيره مما هو
واحد منقسم من حيث هو واحد لكن يجب ان ننظر فيه من حيث الطبيعة التي
عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته التي عرض
لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه ما من طبيعته ذلك كالماء
الواحد والخط الواحد فانه قد يصير الماء مياها والخط خطوطا والذي ليس من
طبيعته ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من وجه آخر واما ان لا يكون مثال
الاول الواحد بالعدد من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اي من حيث
هو انسان اذ قسم لكنه يتكثر من جهة اخرى اذ قسم الى نفس وبدن
فيكون له نفس وبدن وليس واحد منهما بانسان واما الذي لا يكون هو كذلك
فيتبين اما ان يكون موجودا له مع انه شيء بالعدد ليس بمنقسم طبيعة اخرى واما ان
لا يكون فان كان موجودا مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة
هي الوضع وما يناسب الوضع فيكون نقطة والنقطة لا تنقسم من حيث هي
نقطة ولا من جهة اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة المذكورة واما ان لا تكون
الوضع وما يناسب الوضع فيكون مثل العقل والنفس فان العقل
له وجود غير الذي يفهم من انه لا ينقسم وليس ذلك الوجود ذو وضع وليس
بمنقسم في طبيعته ولا في جهة اخرى واما الذي لا يكون هناك طبيعة
اخرى فكنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد اعني التي اذا اضيف اليها
غيرها صار مجموعهما عددا فمن هذه الاصناف من الوحدة ما ينقسم مفهومه في
الذهن فضلا عن قسمة مادية مكانية او زمانية ولنعد القسم الذي
يتكثر ايضا من حيث له الطبيعة المتحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال

فمن

فمن ذلك ان يكون تكثره في الطبيعة التي هي لذاتها معدة للكثرة عن
الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ان يكون تكثره في طبيعة انما
لها الحصول الوحدة والعدة للكثرة بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم
البسيط مثل الماء فان هذا الماء واحد بالعدد وماء وفي قوته ان يصير مياها
كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل لمقارنة السبب الذي هو المقدار فتكون
تلك المياه الكثيرة بالعدد واحدة بالحد بالنوع وواحدة ايضا
بالموضوع لان من طبع موضوعها ان يتحد بالفعل واحدا بالعدد وكذلك
اشخاص الناس فانها ليس من شأن عدة موضوعات منها
ان يتحد موضوع انسان واحد نعم كل واحد منها واحد لموضوعه الواحد
ولكن ليس المجتمع من الكثرة واحدا بالموضوع وليس حاله حال كل قطعة
من الماء فانها واحدة في نفسها بموضوعها والجملة يتحقق لها انها واحدة
بالموضوع اذ من شأن موضوعاتها ان يتحد موضوعا واحدا فيكون
جملتها ماء واحدا لكن كل من هذين القسمين اما ان يكون حاصل فيه جميع
ما يمكن ان يكون له او لا يكون فان كان فهو تام وواحد بالتمام وان لم يكن
فهو كثير ومن عادة الناس ان يجعلوا الكثير غير واحد وهذه الوحدة
التامية اما ان يكون بالفرض والوهم والوضع كدرهم تام ودينار تام
واما ان يكون بالحقيقة وذلك اما بالصناعة كالبيت التام فان البيت
الناقص لا يقال له واحد بيت واما بالطبيعة كشخص انسان واحد تام
الاعضاء ولان الخط المستقيم قد يقبل زيادة في استقامته ليست موجودة
له فليس بواحد من جهة التمام واما المستدير فاذ ليس يقبلها بل حصل له
بالطبع الاحاطة بالمركز من كل جهة فهو تام فهو واحد بالتمام ويشبه ان

يكون ايضا كل شخص من الناس واحدا من هذه الجهة فيكون بعض الكثير بها
يلزمه التمام كالاشخاص والخط المستدير واما الواحد بالمناسبة فبعضها
لا يلزمه التمام كالماء والخط المستقيم واما الواحد بالمناسبة ففي مناسبتها
مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة عند الملك واحدة فان
هما من حالتان متفقتان ليس وحدتهما بالعرض بل وحدة ما تجد بها غير بالعرض
وحدة السفينة والمدينة بما هي وحدة بالعرض واما وحدة الحالتين فليست
الوحدة التي جعلناها وحدة بالعرض فنقول من راس انه اذا كانت الوحدة
اما ان يقع على اشياء كثيرة بالعدد او يقع على شيء واحد بالعدد وقد بينا
انا حصرنا اقسام الواحد بالعدد وقلنا الى الحيثية الاخرى فنقول واما الاشياء
الكثيرة بالعدد فانما يقع لها من جهة اخرى واحدة لاتفاق بينها
في معنى فاما ان يكون اتفاقها في النسبة او في محمول غير النسبة واما في
موضوع والمحمول اما جنس واما نوع واما فصل واما عرض فيكون سهلا
عليك من هذا الموضع ان تعرف انا قد حققنا اقسام الواحد وانت
تعرف بما قد علمت منها ايها اولى بالوحدة واسبق استحقاقا لها فتعرف
ان الواحد بالجنس اولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة والواحد بالنوع
اولى من الواحد بالجنس والواحد بالعدد اولى من الواحد بالنوع والبسيط
الذي لا ينقسم بوجه اولى من المركب والتام من الذي لا ينقسم اولى من
الناقص والواحد قد يطابق الموجود في ان الواحد يقع على كل واحد من المقولات
كالموجود لكن مفهومهما على ما علمت مختلف ويتفقان في انه لا يدل
واحد منهما على جوهر شيء من الاشياء وقد علمت ذلك

فصل

في تحقيق الواحد والكثير وابانة ان العدد عرض الذي يصعب علينا

الان

الان تحقيق ماهية الواحد وذلك انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم وقد قلنا
ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا في بيان الواحد الكثرة
واما الكثرة فمن الضرورة ان يحد بالواحد لان الواحد مبدأ الكثرة
ومنه وجودها وماهيتها ثم اي حد حددنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد
بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هو المجتمع من وحدات فقد
اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا اخر وهو انا اخذنا المجتمع
في حدها والمجتمع يشبه ان يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات
او الواحدات او الاحاد فقد اخذنا لفظ الجمع مع هذا اللفظ ولا نفهم
معناه ولا يعرف الا بالكثرة واذا قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد
فيكون قد اخذنا في حد الكثرة الوحدة ويكون ايضا قد اخذنا في حدها
العد والتقدير وذلك انما نفهم بالكثرة ايضا فما اعسر علينا ان نقول
في هذا الباب شيئا نعتد به لكن يشبه ان تكون الكثرة ايضا اعرف
عند تخيلنا والوحدة اعرف عند عقولنا ويشبه ان تكون الوحدة و
الكثرة من الامور التي نتصورها بديا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة
نعقلها اولا والوحدة نعقلها اولا من غير مبدأ لتصورها عقلي بل
ان كان ولا بد فخيالي ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا
وهناك نأخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن اوائل التصور ويكون
تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي ليومئ الى
معقول عندنا لا نتصوره حاضرا في الذهن فاذا قالوا ان الوحدة هي الشيء
الذي ليس فيه كثرة دلوا على ان المراد بهذه الشيء المعقول عندنا بديا
الذي يقابل هذا الاخر وليس هو فينبه عليه بسلب هذا عنه والعجب

باعتبار ان الوحدة تأخذ في تعريف الكثرة او عقلا
والا فلكم المراد انه تعريف حقيقي اذ [illegible]

اللفظ

ممن يحد العدد ويقول ان العدد كثرة مولفة من وحدات او من احاد و
الكثرة نفس العدد وليس كالجنس للعدد وحقيقة الكثرة انها مولفة من وحدات
فقولهم ان الكثرة مولفة من وحدات كقولهم ان الكثرة كثيرة فان الكثرة ليس
الا اسما للمولف من الوحدات فان قال قايل ان الكثرة قد يولف من
اشياء غير الوحدات مثل الناس والدواب فنقول انه كما ان هذه الاشياء
ليست وحدات بل اشياء موصوفة بالوحدات كذلك ايضا ليست
هي بكثرة بل اشياء موضوعة للكثرة وكما ان تلك الاشياء واحدات
لا وحدات كذلك هي كثيرة لا كثرة والذين يحسبون انهم اذا قالوا
ان العدد كمية منفصلة ذات ترتيب فقد تخلصوا من هذا فما تخلصوا
فان الكمية يحوج تصورها للنفس الى ان يعرف بالجزء والقسمة او المساواة
اما الجزء والقسمة فانما يكون تصورها بالكمية واما المساواة فان الكمية
اعرف منها عند العقل الصريح لان المساواة من الاعراض الخاصة
بالكمية التي يجب ان يوخذ في حدها الكمية فنقول ان المساواة هي اتحاد في
الكمية والترتيب الذي اخذ في حد العدد ايضا هو مما لا يفهم الا بعد
فهم العدد فيجب ان يعلم ان هذه كلها تنبيهات مثل التنبيهات بالامثلة
والاسماء المترادفة وان هذه المعاني متصورة كلها او بعضها لذواتها
وانما يدل عليها بهذه الاشيا للتنبيه عليها وتميز فقط فنقول الان ان
الوحدة اما ان يقع على الاعراض واما ان يقع على الجواهر فاذا قيلت
على الاعراض فلا يكون جوهرا ولا يشك في ذلك واذا ما قيلت
على الجواهر فليست يقع عليها كفصل ولا جنس البتة اذ لا دخول لها
في تحقيق ماهية جوهر من الجواهر بل هي امر لازم للجوهر كما قد علمت

فلا يكون

فلا يكون اذن تقوم عليها قول الجنس والفصل بل قول عرضي فيكون
الواحد جوهرا والوحدة هي المعنى الذي هو العرض فان العرض الذي هو
احد الخمسة وان كان كونه عرضا بذلك المعنى قد يجوز عليه ان يكون جوهرا
فانما يجوز ذلك عليه اذا اخذ مركبا كالابيض واما طبيعة المعنى البسيطة
فهي لا محالة بالمعنى الاخر وهو موجود في الجوهر وليس كجزء منه ولا يصح
قوامه مفارقا فلننظر الان هل الوحدة الموجودة في كل جوهر التي ليست بجزء
منه مقومة له بل يصح قوامها مفارقة للجوهر فنقول ان هذا يستحيل وذلك
لانها ان قامت وحدة مجردة لم يخل اما ان يكون مجردا ان لا ينقسم وليس
هناك طبيعة هي المحمول عليها انها لا تنقسم او يكون هناك طبيعة
اخرى والقسم الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود وذلك
الوجود لا ينقسم فان كان ذلك الوجود لا محالة معنى غير الوحدة وانه لا ينقسم
فاما ان يكون ذلك الوجود جوهرا او يكون عرضا فان كان عرضا فالوحدة
في عرض لا محالة ثم في جوهر وان كان جوهرا فالوحدة لا يفارقه فهي موجودة فيه
وجودها في الموضوع وان كانت مفارقة فيكون الوحدة اذا فارقت ذلك
هذا الجوهر يكون لها جوهر اخر يصير اليه ويقارنه واذا فرض وجود ما يقارنه
لجوهرية ويكون ذلك الجوهر لو لم يصر اليها هذه الوحدة لم يكن لها وحدة
وهذا اما او يكون له وحدة كانت ووحدة لحقت فيكون له وحدتان لا وحدة
فيكون جوهران لا جوهر واحد لان ذلك الجوهر واحدان وهذا ايضا
فان كانت كل وحدة في جوهر آخر فاحد الجوهرين لم ينتقل اليه الوحدة
وعاد الكلام جذعا فيما انتقل اليه الوحدة وصار ايضا جوهرين وان
كانت كل واحدة في الجوهرين جميعا فيكون الوحدة اثنوية بعينه فتبين

ان الوحدة ليس من شانها ان يفارق الجوهر الذي هي فيه ونستدل
فنقول انه ان كانت الوحدة مجردة انها لا ينقسم حتى بل كانت وجودا لا ينقسم
حتى يكون الوجود داخلا في الوحدة لا موضوعا لها فاذا فرضنا انه قد فارقت
هذه الوحدة الجوهر ان كان يمكن ان توجد بذاتها كانت وجودا لا ينقسم
مجردا ولم يكن بايضا وجودا لا ينقسم فقط بل يكون الوحدة وجودا جوهريا لا ينقسم
اذ قام ذلك الوجود لا في موضوع فلا يكون للاعراض وحده بوجه من
الوجوه وان كان للاعراض يكون وحدتها غير وحدة الجواهر ويكون الوحدة يقع
عليهما باشتراك الاسم فيكون ايضا من الاعداد وما تاليفه من وحدة الجواهر
فلننظر هل يشتركان في معنى الوجود الذي لا ينقسم الا يشتركان فان لم يشتركا
فيكون للوحدة في احديهما وجود انقسام وفي الاخرى ليس كذلك ولسنا
نعني بوحدة الاعراض او الجواهر ذلك حتى نعني في احديهما بالوحدة شيئا
غير انه وجود غير منقسم وان اشتركا في ذلك المعنى فذلك المعنى هو الوجود
الغير المنقسم الذي اياه نعني بالوحدة وذلك المعنى اعم من المعنى الذي
ذكرناه قبيل الان فان ذلك كان يلزمه مع كونه وجودا لا ينقسم
ان يكون وجودا جوهريا اذ قد كان يمكن فرضه مجردا وذلك المعنى الحد
ان كان جوهرا لم يعرض للعرض وليس يلزم ان يكون يقال انه ان كان
عرضا لم يعرض للجوهر فان الجوهر يعرض له العرض ويتقوم به العرض
والعرض لا يعرض له للجوهر حتى يكون قايما فيه فاذن الوحدة الجامعة
اعم من ذلك المعنى وكلا منافيهما ومن حيث هي وجود لا ينقسم
فقط بلا زيادة اخرى وذلك لا يفارق موضوعاته والاشيا ذلك
المعنى الاخص فان كان هذا من المهم اعني ان يكون الوحدة وجودا

غير منقسم

غير منقسم في الاعراض والجواهر ويكون مع ذلك ان يفارق فيكون
جوهرا اعرض لعرض او يكون الوحدة مختلفة في الجواهر والاعراض
فتبين ان الوحدة حقيقتها معنى عرضي ومن جملة اللوازم للاشيا
وليس لقايل ان يقول ان هذه الوحدة انما لا يفارق على سبيل ما لا
يفارق في المعاني العامة قايمة دون فصولها كما لا يفارق الانسانية
الحيوانية وامتناع هذه المفارقة لا يوجب العرضية بل انما يوجب العرضية
امتناع مفارقة يكون للمعنى المحصل الموجود المتخصص فنقول ليس الامر كذلك
فان نسبة ما فرضناه اعم الى ما فرضناه اخص ليس كنسبة المبهم الى الفصل
مقوم فقد بينا ان الوحدة غير داخلة في حد جوهر او عرض بل نسبة لازم
عام واذا اشرنا الى بسيط واحد منه كان متميز الذات عن التخصيص الذي
يقارنه لا كاللونية التي في البياض فاذا صح انه غير مفارق صح ان المحمول الذي
هو بمعنى لازم عام مشتق الاسم من اسم معنى بسيط هو معنى الوحدة وذلك
البسيط عرض واذا كانت الوحدة عرضا فالعدد المولف من الوحدة
عرض

في ان المقادير اعراض

واما الكميات المتصلة فهي
مقادير المتصلات اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي
هو الجسم الذي بمعنى الصورة على ما عرفته في عده مواضع واما الجسم بالمعنى
الاخر الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا منه وهذا المقدار
قد بان انه في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة ولكنه
من الاعراض التي تتعلق بالمادة وبشيء في المادة لان هذا المقدار لا يفارق
المادة الا بالتوهم ولا يفارق الصورة التي للمادة لانه مقدار الشيء
المتصل الذي يقبل ابعادا كذا وهذا لا يمكن ان يكون بلا هذا الشيء المتصل
اذ كلما وجد الصورة والمادة [illegible] الوهم وجد المقدار

كان الزمان لا يتعلق الا بالمتصل الذي هو المسافة وهذا المقدار هو
كون المتصل بحيث يمسح بكذا كذا مرة منقطعا ولا ينتهي المسح ان توهم غير متناه
توهما وهذا مخالف لكون الشيء بحيث يقبل فرض الابعاد المذكورة فان
ذلك لا يختلف فيه جسم وجسم واما انه يمسح بكذا كذا مرة او انه لا يفني
مسحه بكذا البتة فقد يختلف فيه جسم وجسم وهذا المعنى هو كمية الجسم وذلك
هو صورته وهذه الكمية لا تفارق تلك الصورة في الوهم البتة ولكن قد
تفارقان المادة في الوهم واما السطح والخط فبالحري ان يكون له اعتبار
انه نهاية واعتبار انه مقدار وايضا للسطح اعتبار انه يقبل فرض
بعدين فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين فقط يتقاطعان على
زاوية قائمة وايضا انه يقدر ويمسح ويكون اعظم واصغر وانه يفرض فيه ايضا
ابعاد بحسب اختلاف الاشكال عليه على هذه الاحوال فيه فنقول اما القبول
لفرض البعدين فلا محالة ذلك لانه نهاية الجسم الذي هو قابل لفرض
الثلثة فان كون الشيء نهاية لقابل الثلثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك
لا انه نهاية مطلقا مقتضاه ان يكون قابلا لفرض بعدين وليس
هو بهذه الجهة مقدارا بل هو بهذه الجهة مضاف واذا كان مضافا لا
يكون مقدارا وقد عرفت الفرق بين المضاف مطلقا وبين المضاف
الذي هو المقول الذي لا يجوز على ماهيته ان يكون مقدارا او كيفا واما انه
مقدار فهو بالجهة الاخرى التي بها يمكن ان يخالف غيره من السطوح
في المقدار والمساحة ولا يمكن ان يخالفها بالمعنى الاول بوجه لكن
من الجهتين جميعا عرض فانه من حيث هو نهاية عارض للمتناهي لانه
موجود فيه لا كجزء منه ولا القوام دونه فقد قلنا انه ليس شرط

الوجود

الموجود في شيء ان يطابق ذاته واما اين قلنا هذا ففي الطبيعيات بل
هناك ان عرضت من هذه الجهة شبهة وايضا هو من حيث هو مقدار
عرض وان كان كون السطح بحيث يفترض فيه بعدان امرا في نفسه
لم يكن نسبة المقدارية في السطح الى ذلك الامر نسبة المقدارية الى الصورة
الجسمية بل يكون نسبة ذلك المعنى الى المقدارية في السطح نسبة فصل الى
جنس والنسبة الاخرى نسبة عارض الى صورة وانت تعلم بتامل الاصول
واعلم ان السطح عرضية ما يحدث ويبطل في الجسم بالاتصال والانفصال
واختلاف الاشكال والتقاطيع وقد يكون سطح الجسم مسطحا فيبطل من
حيث هو مسطح ويحدث مستديرا وقد علمت فيما سلف من الاقاويل
ان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا للتسطيح والكروية في الوجود
وكذلك ليس كما ان الجسم الواحد يكون موضوعا لاختلاف ابعاد
بالفعل تترادف عليه فكذلك السطح فنقول لان السطح اذا زيل عن
شكله حتى يبطل ابعاده فلا يكون ذلك الا بقطعه وفي القطع ابطال صورة
السطح الواحد الذي بالفعل وقد علمت هذا من اقوال اخرى وعلمت
ان هذا لا يلزم في الهيولى حتى يكون الاتصال غير الانفصال وقد علمت
انه اذا التقت سطوح ووصلت بعضها ببعض فيها يبطل الحدود
المشتركة كان الكائن سطحا آخر بالعدد بل لو اعيد الى التأليف الاول
لم يكن ذلك السطح الاول بالعدد بل آخر مثله بالعدد وذلك لان
المعدوم لا يعاد واذا عرفت في الخط فاجعله قياسا عليه فقد تبين لك
ان هذه اعراض لا تفارق المادة وجودا وعرفت انها ايضا لا تفارق
الصورة التي في طباعها مادية توهما ايضا فقد بقي ان نعلم كيف ينبغي

الهيولى

ان يفهم قولنا ان السطح يفارق الجسم توهما وان الخط يفارق السطح توهما
فنقول ان هذه المفارقة يفهم في هذا الموضع من وجهين احدهما ان يفرض
في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح والاخر ان لا يلتفت الى
السطح ولا يلتفت الى الجسم اصلا انه معه او ليس معه وانت تعلم
ان الفرق بين الامرين ظاهر فانه فرق بين ان ينظر الى الشيء وحده
وان كان معتقدا انه مع غيره ولا يفارقه وبين ان ينظر الى الشيء وحده مع
شرط مفارقة ما هو معه محكوما عليه بانه كما التفت اليه وحده حتى يكون
في وهمك قايم وحده فهو مع ذلك يفرق فارق بينه وبين الشيء
الاخر محكوم بان ذلك الشيء ليس معه فمن ظن ان السطح والخط
والنقطة قد يمكن ان يتوهم سطحا وخطا ونقطة مع فرض ان لا جسم
مع السطح ولا مع الخط ولا مع النقطة فقد ظن باطلا وذلك لانه لا
يمكن ان يفرض السطح في الوهم مفردا ليس نهاية لشيء الا ان يتوهم
مع وضع خاص وان يتوهم له جهتان يوصلان الصاير اليه اتصالا
يلقى جانبين غيرين كما علمت فيكون ح ما توهم سطحا غير سطح فان
السطح هو نفس الحد لا ذو الحدين وان توهم ان السطح نفس النهاية
التي تلي جهة واحدة فقط من حيث هو كذلك او نفس الجهة والحد
على ان لا انفصال من جهة اخرى كان ما هو نهاية متوهما معه بوجها
وكذلك الحال في النقطة والخط والذي يقال ان النقطة ترسم بحركتها
الخط فانه امر يقال للتخييل ولا امكان وجود له لا لان النقطة لا يمكن ان يعرض
لها مماسة منتقلة فانا قد بينا ان ذلك جائز فيها بوجه لكن المماسة
لما كانت لا تثبت وكان الشيء لا يبقى بعد المماسة الا كما كان قبل المماسة

فلا يكون

فلا يكون هناك نقطة تبقت مبدأ خط بعد المماسة ولا يبقى امتداد
بينها وبين اخر المماسة لان تلك النقطة انما صارت نقطة وحدا
كما علمت في الطبيعيات بالمماسة لا غير فاذا بطلت المماسة بالحركة
فكيف يبقى هي نقطة وكذلك كيف يبقى ما هي مبدا له رسما ثابتا
بل انما ذلك في الوهم والتخيل فقط وايضا فان حركتها يكون
لا محالة وهناك شيء موجود تكون الحركة عليه او فيه وذلك الشيء قابل
لان يتحرك فيه فهو جسم او سطح او بعد في جسم او بعد في سطح
او بعد هو خط فيكون هذه الاشياء موجودة قبل حركة النقطة فلا
يكون حركة النقطة علة لان يوجد شيء منها فاما وجود المقدار الجسماني فظ
واما وجود السطح فلوجوب تناهي المقدار الجسماني واما وجود الخط
فبسبب جواز تقطيع السطوح وافتراض الحدود لها واما الزاوية فقد
ظن بها انها كمية متصلة غير السطح والجسم فينبغي ان ننظر في امرها
فنقول ان المقدار جسما كان او سطحا فقد يعرض له ان يكون محاطا
بين نهايات تلتقي عند نقطة واحدة فيكون من حيث هو بين
هذه النهايات شبه ذا زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاياته من جهة
اخرى ويكون مقدارا اكثر من بعد ينتهي عند نقطة فان شئت سميت
نفس هذا المقدار من حيث هو كذلك زاوية وان شئت سميت
الكيفية التي له من حيث هو كذا زاوية فيكون الاول كالمربع والثاني
كالتربيع فان اوقعت الاسم على المعنى الاول قلت زاوية متساوية
وناقصة وزايدة لنفسها فان جوهرها مقدار وان اوقعت على
المعنى الثاني قلت ذلك بسبب المقدار الذي هي فيه كما

للمربع فلان هذا الذي هو الزاوية بالمعنى الاول يمكن ان يفرض فيه اما
ابعاد ثلثة او بعدان فهو مقدار جسم او سطح والذي يظنه من يقول
انه انما يكون سطحا لو تحرك الخط الفاعل اياها في الوهم بكليتي نقطتيه
حتى حدثه حتى كان قد تحرك الطول عرضا بالحقيقة فحدث عرض بعد
الطول فكان طول وعرض بل لم يتحرك الخط المحدث للزاوية لا في الطول
وحده كما هو ولا في العرض حتى يحدث سطح وانما تحرك باحد راسيه
فحدثت الزاوية فجعل الزاوية حينئذ باعتبار العامي المقادير والسبب في
هذا جهله بمعنى قولنا ان للشيء ثلثة ابعاد او بعدان حتى يكون مجسما
او مسطحا فاذ قد عرفت ذلك عرفت ان هذا الذي قاله لا يلزم ولا
ينبغي ان يكون للعاقل اليه اصغاء وانما هو شروع من ذلك
الانسان في ما لا يعنيه وهذا الغافل الحيران قد ذهب الى ان السطح
بالحقيقة هو المربع والمستطيل لا غير وليس كلامه ما يهم فضل شغل
به فقد عرفت وجود الاقدار وانها اعراض وانها ليست مبادي
الاجسام اذ الغلط في ذلك انما عرض لما عرفت واما الزمان فقد
كان يحق لك عرضيته وتعلقه بالحركة فيما سلف فينبغي ان تعلم انه
لا مقدار خارجا عن هذه المقادير فنقول ان الكم المتصل لا يخ اما ان يكون
قار الحاصل الوجود بجميع اجزائه او لا يكون فان لم يكن بل كان متجدد
الوجود شيئا بعد شيء فهو الزمان وان كان قارا فهو المقدار فاما
ان يكون اتم المقادير وهو الذي يمكن فرض ثلثة الابعاد فيه اذ ليس
يمكن ان يفرض فيه فوق ذلك وهذا هو الحقيق المقدار المجسم واما ان
يفرض فيه بعدان فقط واما ان يكون ذا بعد واحد فقط اذ الكم المتصل

فله بعد ما بالفعل او بالقوة ولما كان لا اكثر من ثلثة ولا اقل من واحد
فالمقادير ثلثة فالكميات المتصلة اذا انها اربعة وقد بقي لاشياء اخر انها
كميات متصلة وليست كذلك اما المكان فهو السطح واما الثقل والخفة
فانهما يوجب تجزئهما مقادير في الازمنة والامكنة وليس لهما في انفسهما
ان يتجزأ الى اجزاء تعدهما وان يقابل بالمساوات والمفاوتة بان يفرض لها
حد ينطبق على حد ما يجانسه وينطبق ما يليه منه على ما يليه مما يجانسه
فينطبق عليه الحد الاخر فيتساوي او يختلف فلا تساوي بل يتفاوت
فانا نعني بالمساواة والمفاوتة المعرفتين للمقدار هذا المعنى واما التجزية
التي يعرض للخفة والثقل بان يكون ثقل نصف ثقل فان ذلك لانه
يحرك في الزمان نصف المسافة او في المسافة ضعف الزمان او
يحرك الاعظم الى اسفل في ازاء حركة يلزم معها ان يحرك الاصغر الى العلو
او امر ما يجري هذا المجرى وهو كالحرارة التي يكون ضعف الحرارة لاجل
انها يفعل في الضعف او لانها في ضعف الجسم الحار المتشابه في
الحرارة وكذلك حال الصغير والكبير والقليل والكثير فان هذه اعراض
يلحق الكميات من باب المضاف وانت قد حصلت الكلام في
جميع هذه في موضع آخر فالكمية بالجملة هي التي يمكن ان يوجد فيها شيء
منها يصح ان يكون واحدا عادا او يكون ذلك لذاته سواء كانت
الصحة وجودية او فرضية

في تحصيل ماهية العدد وتحديد انواعها

وبيان اوائلها وبالحري ان يحقق ههنا طبيعة الاعداد وخاصياتها
وكيف يجب ان يتصور حالها ووجودها فقد انتقلنا عنها الى الكميات
المتصلة مستعجلين لان غرضنا كان يوجب ذلك فنقول ان العدد

له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود
له الا في النفس بشي يعتد به اما ان قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات
التي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد
عن الاعيان قايما بنفسه الا في الذهن فكذلك ما يترتب وجوده على
وجود الواحد واما ان في الموجودات اعداد فذلك امر لا شك فيه اذ
كان في الموجودات وحدات فوق واحدة وكل واحد من الاعداد فانه نوع
بنفسه وهو واحد في نفسه من حيث هو ذلك النوع خواص والشي الذي
لا حقيقة له محال ان يكون له خاصية الاولية او التركيبية او التمامية او الزايدية
او الناقصية او المربعية والمكعبية والصمم وساير الاشكال التي لها
فاذن لكل واحد من الاعداد حقيقة تخصه وصورة يتصور منها في النفس
وتلك الحقيقة وحدته التي بها هو ما هو وليس العدد كثرة لا يجمع في وحدة
حتى يقال انه مجموع آحاد فانه من حيث هو مجموع هو واحد يحتمل خواص ليست
لغيره وليس بعجب ان يكون الشي واحدا من حيث له صورة كالعشرية
مثلا او الثلاثية وله كثرة فمن حيث العشرية بما هو بالخواص التي للعشرة
واما كثرته فليس فيها الا الخواص التي للكثرة المقابلة للوحدة فلذلك
فان العشرة لا تنقسم في العشرية الى عشرتين كل واحد منهما خواص
العشرة وليس يجب ان يقال ان العشرة ليست الا تسعة وواحدة او
خمسة وخمسة وواحد وواحد كذلك حتى ينتهي الى العشرة فان قولك
العشرة تسعة وواحد قول حملت فيه التسعة على العشرة وعطف عليه
عليه بالواحد فيكون كانك قلت ان العشرة اسود وحلو يجب ان
يصدق عليه الصفتان المعطوف احديهما على الاخرى فيكون العشرة

تسعة وايضا واحدا فان لم ترد بالعطف تعريفا بل عنيت ما يقال ان
الانسان حيوان وناطق اي حيوان ذلك الحيوان الذي هو ناطق
يكون كانك قلت ان العشرة تسعة تلك التسعة التي هي واحد وهذا
ايضا محال وان عنيت ان العشرة تسعة مع واحد وكان مرادك ان
العشرة هي التسعة التي يكون مع واحد حتى ان كانت التسعة وحدها لم تكن عشرة
فاذا كانت مع الواحد كانت تلك التسعة عشرة فقد اخطات ايضا
فان التسعة اذا كانت وحدها او مع اي شي كان معها فانها تكون تسعة ولا تكون
عشرة البتة فان يجعل مع صفة للتسعة بل للموصوف بها فيكون كانك
قلت ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة ايضا هي واحدة فذلك ايضا
خطأ بل هذا كله تجاوز من اللفظ مغلط بل العشرة هي مجموع التسعة والواحد
اذا اخذا جميعا فصار منهما شي غيرهما وحد كل واحد من الاعداد وان اردت
التحقيق هو ان يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد وتذكر الآحاد كلها
وذلك انه لا يخلو اما ان يحد العدد من غير ان يشار الى تركيبه مما ركب
عنه بل بخاصية من خواصه فذلك يكون رسم ذلك العدد لا حده
من جوهره ولا ان يشار الى تركيبه مما ركب عنه فان اشير الى تركيبه
من عددين دون الآخر مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة
لم يكن ذلك اولى من تركيب ستة مع اربعة وليس يعلو هويتها ما ادها
اولى من الآخر وهي بما هي عشرة مهيتها واحدة ويجب ان يكون
مهيتها واحدة ولا يدل على مهيتها من حيث هي واحدة حدود
مختلفة فاذا كان كذلك فحدها ليس بهذا ولا بذلك بل بما قلنا
ويكون اذا كان كذلك فقد كان له التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة

وأربعة ومن ثلاثة وسبعة لازما لذلك وتابعا فيكون هذه رسوما له
على ان تحديدك بالجسم محوج الى تحديد الخمسة فيحيل ذلك كلا الى الاحاد
ومع ان يكون مفهوم قولك ان العشرة من خمسة وخمسة هو مفهوم قولك
من ثلثة وسبعة وثمانية واثنين اعني اذا كنت تلحظ تلك الاحاد فاما
اذا لاحظت صور الخمسة والخمسة والثلثة والسبعة كان ذلك اعتبارا
غير الاخر وليس للذات الواحدة حقايق مختلفة المفهومات بل انما
تتكثر لوازمه وعوارضه ولهذا ما قال الفيلسوف المقدم لا تحسبن ان
ستة ثلثة وثلثة بل هو ستة مرة واحدة لكن اعتبار العدد من حيث
احاده مما يصعب على التخيل وعلى العبارة فيصار الى الرسوم من لواحقه
وانما يجب ان نبحث عنه من حال العدد حال الاثنوية فقد قال بعضهم
ان الاثنوية ليست من العدد وذلك لان الاثنوية هي الزوج الاول
والوحدة هي الفرد الاول ليس بعدد فكذلك الاثنوية التي هي الزوج
الاول ليس بعدد قال ولان العدد كثرة مركبة من احاد والاحاد اقلها
ثلثة ولان الاثنوية لا تخلو ان كانت عددا اما ان يكون مركبا او يكون
اولا فان كانت مركبة فبعدها غير الواحد وان كانت عددا اولا
فلا يكون لها نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه
الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم يكن الوحدة غير عدد لاجل انها فرد
او زوج بل لانها لا انفصال فيها الى وحدات ولا اذا قالوا مركبة
من وحدات يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان اقله
ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك كثرة او ازيد من واحد
وقد جرت العادة بذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد

وان وجد واحد فرد ليس بعدد فما فرض عليهم ان يذهبوا في طلب زوج
ليس بعدد وليسوا اشترطوا في العدد الاولي ان يكون لا نصف له
مطلقا بل لا نصف له عدد واما من حيث هو اول فانما يعنون بالاول
انه غير مركب من عدد وانما نعني بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد
فالاثنوية اول العدد وهو الغاية في القلة في العدد واما الكثرة في العدد
فلا ينتهي الى حد وقلة الاثنوية ليس ما يقال بها انها بل بالقياس الى
العدد وليس اذا لم يكن الاثنوية اكثر منها شي يجب من ذلك ان لا يكون
قلتها بالقياس الى غيرها فليس يجب ان يكون ما يعرض له اضافة الى
شي يلزم ان يكون له اضافة اخرى الى شي اخر يقابل تلك الاضافة
فانه ليس يجب اذا كان شي من الاشياء يعرض له اضافتان اضافة قلة
واضافة كثرة معا حتى يكون كما انه قليل بالقياس الى شي فهو كثير بالقياس
الى شي اخر حتى فيلزم من ذلك ان يكون كل قليل يعرض لشي يعرض معها
الكثرة كما انه ليس اذا كان شي هو مالكا وملوكا يجب ان لا يكون شي
مالكا وحده او شي هو جنس ونوع يلزم ان لا يكون شي هو جنس وحده
فانه ليس انما صار القليل قليلا لاجل ان له شيئا هو اقل عنده
كثير بل لاجل الشي الذي ذلك الشي بالقياس اليه كثرة فالاثنوية هي العدد
الاقلية اما قلته فبالقياس الى كل عدد لانها تنقص عن كل عدد واما
الاقلية فلانها ليست تكثر عند عدد فانه لم تنقص الاثنوية الى شي
اخر لا يكون قليلا والكثرة يفهم منها معنيان احدهما ان يكون الشي فيه
من الاحاد فوق واحد وهذا ليس بالقياس الى شي اخر البتة والاخر
ان يكون الشي فيه ما في شي اخر وزيادة وهذا هو الذي بالقياس وكذلك

العظم والطول والعرض فالكثرة مطلقة تقابل الوحدة مقابلة الشي مع مبده
الذي يكيله والكثرة الاخرى تقابل القلة مقابلة المضاف ولا تضاد بين
الوحدة والكثرة بوجه من الوجوه وكيف والوحدة يقوم الكثرة ويجب
ان نحقق القول في هذا في تقابل الواحد والكثير وبالحري ان نتأمل
كيف يجري التقابل بين الكثير والواحد فقد كان التقابل عندنا على اصناف
اربعة وقد تحقق ذلك وتحقق بعد ايضا ان صورة التقابل توجب ان
يكون اضافة على هذه الجملة وكان من ذلك تقابل التضاد وليس يمكن ان
يكون التقابل بين الواحد والكثير على هذه الجهة وذلك لان الوحدة مقومة
للكثرة ولا شي من الاضداد يقوم ضده بل يبطله وينفيه لكن لقائل ان
يقول ان الوحدة والكثرة هذا شانهما فانه ليس يجب ان يقال ان الضد
يبطل الضد كيف كان بل الحق ان الضد يبطل الضد بان يحل في موضوعه
فالوحدة ايضا من شانها ان يبطل الكثرة بان تحل في الموضوع الذي للكثرة
على ما جوزت ان يكون الموضوع يعرض له الوحدة والكثرة فنقول في جواب
هذا الانسان ان الكثرة بما هي انما تحصل بالوحدة فكذلك الكثرة انما تبطل
ببطلان وحدانيتها ولا تبطل للكثرة البتة لذاتها بطلانا اوليا بل يعرض ثم
للوحدانيتها اولا ان تبطل ثم يعرض لها ان تبطل معها البطلان وحدانيتها
فتكون الوحدة اذا ابطلت الكثرة فليست بالقصد الاول تبطلها بل
انما تبطل اولا الوحدات التي للكثرة عن حالها بالفعل الى ان تصير بالقوة
فيلزم ان لا تكون الكثرة فاذن الوحدة انما تبطل اولا الوحدة على انها ليست
تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة فان الوحدة لا تضاد الوحدة
بل على ان تلك الوحدات تعرض لها سبب تبطل بان تحدث

عنه هذه الوحدة وذلك ببطلان موضوع فان كان لاجل هذه المعاقبة
التي على الموضوع يجب ان يكون الوحدة ضد الكثرة فالاولى ان يكون
الوحدة ضد الوحدة وعلى ان الوحدة ليست تبطل الوحدة ابطال
الحرارة للبرودة لان الوحدة الطارية اذا ابطلت الوحدة الاولى
ابطلتها على انها ليست هي بعينه موضوع الوحدة الاولى بل الاخرى ان
ان يظن انه جزء موضوعها واما الكثرة فليست تبطل عن هذه الوحدة
بطلانا اوليا بل ليس يكفي في شرط المتضادين ان يكون الموضوع
واحدا يتعاقبان فيه بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبايع
متنافرة متباعدة ليس من شان احدهما ان يقوم بالاخر للخلاف
الذاتي فيهما وان يكون متنافيهما اوليا وايضا فلقائل ان يقول انه ليس
موضوع الوحدة والكثرة واحدا فان من شرط المتضادين ان يكون للاثنين
منهما بالعدد موضوع واحد بالعدد وليس للوحدة بعينها وكثرة موضوع
واحد بالعدد بل موضوع واحد بالنوع فكيف يكون موضوع الكثرة و
الوحدة واحدا بالعدد ثم عليك ان تعلم ما سلف لك حقيقة ذا
وما فيه وعليه ولم يفد ظهر وبان ان التقابل الذي بين الواحد والكثير
ليس تقابل التضاد فلننظر هل التقابل بينهما تقابل الصورة والعدم
فنقول انه يلزم اول ذلك ان يكون العدم منهما عدم شي من شانه ان
يكون للموضوع او لنوعه او لجنسه على ما قد مضى لك من امر العدم ولك
ان تجعل وجها وتجعل الوحدة عدم الكثرة فيما من شانه بنوعه ان يتكثر
وان تجعل وجها آخر ان تجعل الكثرة عدم الوحدة في شي في طبيعتها
ان يتوحد لكن الحق لا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما عدم ملكة

الاحرى بدل

بالقياس الى الآخر بل الملكة منهما هو المعقول بنفسه الثابت بذاته واما
العدم فهو ان لا يكون ذلك الشي الذي هو المعقول بنفسه الثابت بذاته
فيما من شانه ان يكون فيكون انما يعقل ويحد بالملكة واما القدماء فقوم
جعلوا هذا التقابل بين العدم والملكة وجعلوها هي المضادة الاولى ورتبوا
تحت الملكة الصوره والخير والفرد والواحد والنهايه واليمين والنور
والساكن والمستقيم والمربع والعلم والذكر ومن حيز العدم مقابلات
هذه كالشر والزوج والكثره واللانهايه واليسار والظلمه والمتحرك
والمنحني والمستطيل والظن والانثى واما نحن فقد يصعب علينا ان
نجعل الملكة هي الوحده ونجعل الكثره هي العدم اما اولا فانا نحد
الوحده بعدم الانقسام او عدم التجزي بالفعل وناخذ الانقسام والتجزي
في حد الكثره وقد ذكرنا ما في هذا واما ثانيا فان الوحده موجوده في الكثره
مقومة لها وكيف يكون هيئة الملكة موجوده في العدم حتى يكون العدم
يتالف من ملكات تجتمع وكذلك اذا كانت الملكة هي الكثره فكيف
يكون تركيب الملكة من اعدامها فليس يجب ان نجعل المقابلة بينهما مقابلة
العدم والملكة واذا لا يجوز هذا فليس يجوز ان يبقى ان المقابله بينهما هي
المقابله المناقضة لان ما كان من ذلك في الالفاظ فهو خارج عن موافقة
هذا الاعتبار وما كان منه في الامور فهو من جنس تقابل العدم بل
هو جنس هذا التقابل فان بازاء الموجبة الثبوت وبازاء السالبة
العدم ويعرض في ذلك من المحال ما يعرض فيما قلناه فلننظر اهل التقابل
بينهما تقابل المضاف فنقول ليس يمكن ان يقع بين الوحده والكثره
في ذاتيهما تقابل المضاف وذلك لان الكثرة ليس انما تعقل مهيتها

بالقياس الى الوحده حتى يكون انما هي كثره لاجل ان هناك وحده وان
انما هي كثره بسبب الوحده وقد علمت في كتب المنطق الفرق بين ما لا
يكون الا بالشي وبين ما لا تعقل مهيته الا بالقياس الى شي بل انما يحتاج
الكثره الى ان تفهم لها انها من الوحدة لانها معلوله للوحدة في ذاتها
ومعنى انها معلوله غير معنى انها كثره والاضافه لها انما هي من حيث هي
معلوله والمعلوليه لازمه للكثره لا نفس الكثره ثم لو كانت من المضاف
لكان حينئذ كما تتعلق مهيتها بالقياس الى الوحده لكان تتعلق مهية
الوحده من حيث هي وحدة بالقياس الى الكثرة على شرط انعكاس
المتضايفين ولكانا يتكافيان في الوجود من حيث هذه وحده وتلك كثره
وليس الامر كذلك واذ قد بان لك جميع هذه فبالحري ان نجزم
ان لا تقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو ان الوحدة من حيث
هي مكيال تقابل الكثره من حيث هي مكيل وليس كون الشي وحده وكونه
مكيالا للاشيا واحدا بل بينهما فرق فالوحده يعرض لها ان تكون مكيالا
كما انها يعرض لها ان تكون علة ثم الاشيا يعرض لها بسبب الوحدة التي
توجد لها ان تكون مكاييل لكن واحد كل شي ومكياله هو من جنسه فالواحد
في الاطوال طول وفي العروض عرض وفي المجسمات جسم وفي الازمنه زمان
وفي الحركات حركه وفي الاوزان وزن وفي الالفاظ لفظ وفي الحروف
حرف وقد يجتهدون ان يجعلوا الواحد في كل شي اصغر ما يمكن ليكون التفاوت
فيه اقل ما يكون فبعض الاشيا يكون واحدا مفترضا بالطبع مثل حزة
وبطيخة وفي بعضها يفرض فيه واحدا بالوضع فان زاد على ذلك الواحد
اخذ اكثر من الواحد وما نقص منه لم يوخذ واحدا بل يكون الواحد هو المفروض

بتمامه ويجعل جزء الواحد ايضا من اظهر الاشياء في ذلك الجنس فالواحد
في الاطوال شبر وفي العروض شبر في شبر وفي الجسمات شبر في شبر في شبر
وفي الحركات حركة مقدرة معلومة ولا يوجد بعد حركة عامة لجميع الحركات
المقدرة بالطبع وخصوصا التي هي بالتخليف بل عند متفقه حتى يبقى واحدة
في كل تقدير وخصوصا التي هي قبل مقدار حركة فالاقل مقدار حركة هو
الاقل مما هذا هو الحركة الفلكية اليه يوجد المضبوط قدرها لان الدور
لا يزاد عليها ولا ينقص للعلم صغر مقدار ما سرعة العود ليس مما ينتظر
تجدده الى حين بل في كل يوم وليلة يتم دورة قريبة الى الوجود والتحديد والى
التجربة اليه يحركات الساعات فيكون حركة ساعة واحدة مثلا هي مكيال
الحركات وكذلك زمانها مكيال الازمنة وقد يعرض في الحركات حركة واحدة
بحسب المسافات الا ان ذلك غير مستعمل وغير واقع موقع الغرض الاول
واما في الاثقال فيفرض ايضا ثقل درهم ودينار واحدا واحدا وايضا في الابعاد الموسيقية الاصغر
الارخاء التي هي ربع طنين وما يجري مجراها من الابعاد الصغار ومن الاصوات
الحرف المصوت المقصور او الحرف الساكن او منقطع مقصور وليس يجب
ان يكون كل واحدة من هذه الاوضاع واقعا بالضرورة بل قد يقع بالفرض
ويمكن ان يفرض الواحد من كل باب ما هو انقص وازيد مما فرض ومع
هذا فليس يجب اذا كان في هذه الاشياء واحد منه مفروض ان يكال
به جميع ما هو من ذلك الجنس فانه يجوز ان يكون الاخر منه مباينا للكثير
به او لا ترى هاهنا خط مباين لخط وسطح مباين لسطح وجسم مباين لجسم
واذا كان الخط والسطح يباين جسما وسطحا وخطا فكذلك الحركة قد
تباين الحركة واذا كان كذلك فالزمان والثقل ايضا يباين

الزمان

الزمان والثقل ايضا ويجوز ان يكون لهذا الذي يباين ذلك مباين
غير ذلك وقد علمت جميع هذا في صناعة التعاليم فاذا كان كذلك
فيكون ذوا الوحدات التي يفرض لكل جنس من هذه كثيرة يكاد ان
لا يتناهى واذا كان هناك واحد يصلح لكيل شيء فيكون اشياء يكاد
ان لا يتناهى لا ان يكال به ولما كان المكيال يعرف به الكم عند العلم
والحس كالمكائيل للاشياء فانها يعلم بها فقال بعضهم ان الانسان
مكيال كل شيء لان الحس والعلم وبهما يدرك كل شيء وبالحري ان يكون
العلم والحس مكيلين بالمعلوم والمحسوس وان يكون ذلك اصلا
لكنه قد يقع ان يكال المكيال ايضا بالكم فهكذا يجب ان يتصور الحال
في مقابلة الوحدة والكثرة وقد يشكل من حال الاعظم والاصغر انهما كيف
يتقابلان وكيف يقابلان المساواة فان المساوي يقابل كل واحد فانه لا يجوز ان
والاعظم الا متخالفين وكذلك المساوي والاصغر اما ان الاعظم والاصغر
فانهما ان تقابلا فمن المضاف فكان هذا اعظم بالقياس الى ما هو اصغر
فليس المساوي مضايفا للاحد منهما بل لما هو مساو له وتظن انه ليس يجب
حيث كان اعظم واصغر ان يكون بينهما مساو موجود فان هذا قد علمته
في موضع اخر فاذا كان الامر على هذا فبالحري ان يكون المساوي ليست
مقابلته الاولى للاعظم والاصغر بل لغير المساوي وهو عدمه فيما من شانه
ان يكون فيه المساواة وليس عدمه في النقطة والوحدة واللون والعقل
والاشياء لا تقدير لها بل في الاشياء لها التقدير وكمية فالمساوي انما يقابل
عدمه وهو اللامساواة لكن اللامساواة يلزم هذين اي الاعظم والاصغر
كالجنس لست اعني انه جنس بل اعني انه يلزم كل واحد منهما فان كان

ان يكون المساوي

كل واحد منهما عظيم والعظمة معنى وجودي يلزم هذا العدم والاخر صغير و
الصغير من تلك الجهة كذلك في ان الكيفيات اعراض
فلنتكلم الآن في الكيفيات اما الكيفيات المحسوسة والجسمانية فلا
يقع في وجودها شك وقد تكلمنا ايضا في وجودها في مواضع اخر تقتضيها
مناسبات من يجاري في ذلك الكتب انما يقع الشك في امرها
انها هل هي اعراض او ليست باعراض فان من الناس من يرى
ان تلك جواهر تخالط الاجسام فتسري فيها فاللون بذاته جوهر والحرارة
كذلك وكل واحد من هذه الاخر فهي عنده بهذه المنزلة وليس تقنعه
ان هذه الاشياء توجد تارة وتعدم اخرى والشي الذي يشار اليه قايم
موجود فانهم يقولون انه ليس يعدم ذلك بل يوجد يفارق قليلا
قليلا مثلا كالماء الذي يبل به ثوب فانه بعد ساعة لا يوجد هناك
ماء ويكون الثوب موجودا بحاله ولا يصير الماء بذلك عرضا بل الماء جوهر
له ان يفارق جوهرا اخر لاقاه فربما فارق مفارقة بغير تفرقة ويقول بعضهم
انها قد تكمن فيما لو كان ان تبين ان ما يقولونه باطل فنقول لا يخلو اما ان
كانت هذه جواهر اما ان يكون جواهر هي اجسام او يكون جواهر ليست
باجسام فان كانت هذه جواهر غير جسمانية فاما ان يكون بحيث يمكن
ان يولف منها جسم وهي اما اجزاء لا تتجزى او ابعاد جسمانية فليس يمكن
ان يولف منه جسم واما ان لا يمكن لكن انما يكون وجودها بالمقارنة للاجسام
والسريان فيها فاول ذلك ان يكون لهذه موضع وكل جوهر ذي موضع
فانه منقسم قد تبين ذلك وثانيا انه لا يخلو اما ان يكون كل واحد فيها من الجواهر
من شانه ان يوجد مفارقا للجسم الذي يكون فيه او لا يكون فان لم يكن يوجد

لا يخص فيها باء اجزاء الماء لطافة [illegible] وانها فارقة وهي اصغر ما عدا كمه الحس مفارقة

الجواهر

مفارقا وكان وجوده في الاجسام على انها موضوعات له وليست فيه
كالاجزاء والا لما مفارقته والجسم الموصوف بها مستكمل الجوهرية فليست
الا اعراضا وانما لها اسم الجوهرية فقط وان كانت تفارق اجسامها فاما
ان يكون مفارقة ينتقل بها من جسم الى جسم من غير ان يصح لها قوام مجرد فان
كانت اذا لم يوجد في جسم كانت فيه فانما يكون ذلك بان ينتقل الى اخر
فعجب من ذلك ان يكون كل جسم فسد بياضه فقد انتقل بياضه الى جسم
بجانبه او بقي مجردا الى ان يحصل في جسم بعيد وهو غير مفارق للجسماني في مدة قطع
المسافة وليس الامر كذلك واما الكمون فقد فرغنا منه وبينا استحالته
والعجب من ذلك ان يكون كل جسم يسخن جسما فانه ينتقل اليه من حرارته
فيبرد هذا الذي يسخن ثم هذا النوع من الانتقال لا يستطيع ضبطه اذ كثير من الناس
جوز في الاعراض نفسها هذا الانتقال اعني الانتقال في اجزاء الموضوع والانتقال
من موضوع الى موضوع وانما كان لا يكون عرضا لو صح قوامه لا في موضوع
اما القايم في الموضوع اذا نظر فيه انه هل يصح له ان ينتقل الى موضوع اخر
من غير ان يتجرد عنهما فهذا الاعتبار ليس يصح فيه الا بعد القوام في الموضوع
ثم هذا لا يصح البتة لانه لا يخلو اما ان يكون الذي وجد في موضوع ما يتعلق ذاته
بتشخصيته بذلك الموضوع الشخصي او لا يتعلق فان كان يتعلق ذاته بتشخصيته
بذلك الموضوع الشخصي فمعلوم انه لا يجوز ان يبقى شخصه الا في ذلك الموضوع
الشخصي وان كان انما وجد في ذلك الموضوع بسبب من الاسباب
وليس ذلك السبب مقوما له من حيث هو شخص فقد يمكن ان يزال عنه ذلك
السبب وساير الاسباب حتى لا يحتاج في قوامه الى ذلك الموضوع وزوال
ذلك السبب ليس يكون سبب احتياجه الى موضوع آخر لان السبب

او تكون لها مفارقة قوام مجرد

٤٥ في ان لا يحتاج شي الى موضوع هو عدم السبب في ان كان يحتاج وهو في ذاته
ليس يحتاج فزوال ذلك السبب ليس هو نفس وجود السبب الاخر الا ان يكون
مستحيلا زوال ذلك السبب الا لوجود هذا السبب الاخر لا غير فاذا اعرض
هذا السبب زال ذلك السبب فيكون ذلك الشي قد فارقته الحاجة الى الموضوع الاول
واحتاج الى الموضوع الاخر لامرين اما الاول فزوال السبب الاول واما الثاني فهو وجود
السبب الثاني لكن جملة هذه الاسباب يكون امورا خارجة عن طباعه ليس يحتاج
البياض في تحقق ذاته موجودا ذلك اللون مثلا بل يحتاج البياض في ان يختص
بموضوع فكونه لونا وكونه هذا اللون بعينه ان كان تعينه عن الموضوع فليس
يحوجه شي الى ان يجعله محتاجا الى الموضوع فان الغني بوجوده عن الموضوع لا يعرض
له ما يحوجه الى الموضوع الا بانقلاب عينه وان كان لا يغنيه بل يعلقه بموضوع
فيكون ذلك الموضوع متعينا له لانه مقتضى امر متعين بعينه فان التعين لا للتقرر
اي شي اتفق مما لا نهاية له بالقوة مما ليس بعضه مخالف الاخر في حكم فان
قيل فكيف اقتضى الواحد المتعين حتى يعين الذي يتعلق به صحة وجوده اول فنقول
ذلك فهذا اللون من حيث هو هذا اللون اما غني عن الموضوع واما مفتقر
على موضوع واحد واما انقلاب العين فقد يلزمنا من ذكره عهدة يجب
ان نخرج منها فان انقلاب العين ليس نعني به ان يعدم هذا او يوجد ذلك
من غير ان يحصل من الاول شي في الثاني فانه ان كان هذا هكذا فيكون
الاول قد عدم والاخر قد حصل ولا يكون الاول هو الذي استحال الى الثاني
وذلك ظ بل انما نعني بالانقلاب ان الموصوف بالاول صار موصوفا
بالثاني وذلك انه يبقى من الاول شي في الاخر فيكون مركبا من مادة
وشي فيها فان كان هذا صفة اللونية مثلا في مسئلتنا فيكون في اللونية

الاعرض

شي

شي يبطل وشي يبقى فيكون ذلك الذي يبطل هو الذي به صار الشي لونا
بل هو اللونية وهو الصورة المادية او العرض وكلامنا فيهما او في جمعهما
واما ان كان يجوز ان يفارق هذه الجواهر ويقوم مثلا بياضا او شيئا
اخر بذاته فلا يخلو اما ان يكون ح اليه اشارة ويكون البياض الذي من
شانه ان يدرك الا انه يعجز عن ادراكه للقلة الفاحشة ويكون على الجملة
التي يعرف البياض عليها حتى يكون بعينه هو البياض الذي من شانه
ان يدرك فان كان كذلك فيلزم ان يكون خلا او موجودا حتى يكون فيه
مشارا اليه وليس في الاجسام ويلزم ان يكون له وضع ما وتقدير ما فيكون
له في ذاته مقدار يكون الا القليل فيه محسوسا فانا لا نتخيل بياضا الا وضع له
ولا مقدار فضلا عن ان نراه واذا كان له مقدار ووضع وزيادة هيئة البياض
كان جسما ابيض لا مجرد البياض فانا نعني بالبياض هذه الهيئة الزايدة
على المقدار والحجم وان كان لا يبقى على الجملة التي كان يعرف البياض عليها
بل قد انتقل عن هذه الصورة وصار شيئا روحانيا فيكون البياض مثلا
له موضوع يعرض له ان يكون فيه البياضية التي على النحو المعروف و
يعرض له ان يصير مرة اخرى لصورة اخرى روحانية فيكون اولا غير
بياضا قد فسد وزالت صورته واما المفارق العقلي فقد اشرنا
فيما سلف الى انه لا يجوز ان ينتقل مثل هذا الشي مرة اخرى ذا وضع
ومخالطا للاجسام واما ان جعل جاعل البياض شيئا في نفسه لا مقدار له
فيكون له وجودان وجود انه بياض ووجود انه ذو مقدار فان كان مقدارها
بالعدد غير مقدار الجسم الذي هو فيه فاذا كان في الاجسام وساريا
فيها فيكون قد دخل بعد في بعد وان كان هو نفس الجسم متحيزا فيكون

٤٦

فيكون الامر قد عاد الى ان الشيء الذي هو البياض مع جسم ورب اضيف فيكون الصفة
موجودة في ذلك الجسم الا انها لا تفارق ولا يكون البياض مجموع ذلك الجسم
والكيفية بل شيء في ذلك الجسم اذ حد البياض ومهيته ليس مهية الطويل العريض
العميق بل يكون مهية الطويل العريض العميق لا محالة ايضا على هذا الراي فيكون
البياض مقارنا لهذا الشيء لا محالة وهذا معنى قولنا الصفة في الموصوف
ويكون مع ذلك لا يفارقه وليس جزءا من ذلك الشيء الذي هو الطويل
العريض العميق فيكون البياض مع الحرارة عرضا الا انه لازم فبقي الكلام
ان من طبعه ان يفارق ايضا فقد تبين ان الكيفيات التي في الجسم
اعراض وهذا اصعد الطبيعيات واما الاستعدادات فامرها واضح واما التي
تتعلق بالنفس وذوات الانفس فقد تبين في الطبيعيات انها اعراض
تقوم في اجسام وذلك حين تكلمنا في احوال النفس واما العلم
فان فيه شبهة وذلك لان لقايل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور
الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض
اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فمهيته لا تكون
في موضوع البتة ومهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت
الى الوجود الخارج فنقول ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان
لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لمهية الجواهر المعقولة فانها مهية شانها
ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه المهية معقولة
عن امر وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل
بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر
انه في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن

فان اختلاف العوارض لا يغير حقيقة المعروض

فان

فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع فان قيل فالعقل ايضا من الاعيان
قيل يراد بالاعيان الذوات التي حصل فيها الجوهر صدرت عنه افاعيله واحكامه
والحركة كذلك مهيتها انها كمال ما بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة
حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة حتى يصير مهيتها حركة للعقل
لان معنى كون مهيتها على هذه الصورة انها مهية تكون في الاعيان كمالا
لما بالقوة واذا عقلت فان هذه المهية يكون ايضا بهذه الصفة فانها في
العقل مهية تكون في الاعيان كمالا لما بالقوة فليس يختلف كونها في الاعيان
وكونها في العقل فانه في كليهما على حكم واحد فانه في كليهما مهية توجد في الاعيان
كمالا لما بالقوة في الاين مثلا لكن شيء يوجد فيه ثم وجدت في النفس لا كذلك
لكانت الحقيقة يختلف وهذا كقول القايل ان حجر المغناطيس حقيقته انه حجر يجذب
الحديد فاذا وجد مقارنا لحس كف الانسان ولم يجذبه ووجد مقارنا لحديدة
حديد يجذبه فلم يجب ان يقال انه يختلف بالحقيقة في الكف وفي الحديد
بل هو في كل واحد منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه ان يجذب الحديد
فانه اذا كان في الكف ايضا كان بهذه الصفة واذا كان عند الحديد ايضا
كان بتلك الصفة فكذلك حال مهيات الاشياء في العقل والحركة في
العقل ايضا بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل ايضا في موضوع
فقد بطل ان يكون في العقل ليست مهيته ما في الاعيان ليس في موضوع فان
قيل فقد قلتم ان الجوهر مهية لا يكون في موضوع اصلا وقد صيرتم مهية
المعلومات في موضوع فنقول قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان
اصلا فان قيل قد جعلتم مهية الجوهر انها تارة يكون عرضا وتارة جوهرا
وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ايضا ان يكون مهية شيء يوجد في الاعيان

بل تكون حركة العقل

مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون فى الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها لا يحتاج
الى موضوع البتة ولم يمنع ان يكون معقول تلك الماهية بعينه عرضا اى يكون
موجودا فى النفس لا كجزء ولقايل ان يقول فمبدأ العقل الفعال والجواهر المفارقة
ايضا كذا يكون حالها حتى يكون المعقول منها عرضا لكن المعقول منها لا يحيا لانها
لانها لذاتها معقولة فنقول ليس الامر كذلك فانما معنى قولنا انها لذاتها
معقولة هو انها لذاتها تعقل ذاتها وان لم يعقلها غيرها وايضا انها مجردة
عن المادة وعلايقها لذاتها لا بتجريد يحتاج ان يتولاه العقل واما ان قلنا ان
هذا المعقول منها يكون من كل وجه هى او مثلها او قلنا انه ليس يحتاج الى
وجود المعقول منها الان يوجد ذاتها فى النفس فقد احلنا فان ذاتها
مفارقة ولا يصير نفسها بعينها صورة لنفس انسان ولو صارت لكانت تلك
النفس قد حصلت فيها صورة الكل وعلمت كل شىء بالفعل ولكانت
يصير كذلك لنفس واحدة ويبقى النفوس الاخرى ليس لها الشىء الذى
نعقله اذ قد استبدت بها نفس ما والذى يقال ان شيئا واحدا بالعدد
يكون صورة لمواد كثيرة لا بان يوثر فيها بل بان يكون بعينه منطبعا فى تلك
المادة وفى اخرى واخرى فهو مما نعلم بادنى تامل وقد اشرنا الى الحال
فى ذلك عند كلامنا فى النفس وسنخرج من بعد الى خوض فى ابانة ذلك
فاذن تلك الاشياء انما يحصل فى العقول البشرية معانى هيئتها لا ذواتها
ويكون حكمها حكم ساير المعقولات من الجواهر الا فى شىء واحد وهو ان تلك
يحتاج الى تقشيرات حتى يجرد منها معنى يعقل وهذه لا يحتاج الى تقشيرات
يوجد المعنى كما هو فينطبع بها النفس وهذا الذى قلناه انما هو نقض حجة
المحتج وليس فيه اثبات ما نذهب اليه فنقول ان هذه المعقولات ليس يمكن

من

من امرها بعد ان ما كانت من الصور الطبيعية والتعليمية فليس يجوز ان
يقوم مفارقا بذاته بل يجب ان يكون فى عقل او فى نفس وما كان من اشيا
مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا لها بل
يجب ان ينتزع عنها ثم هو علمنا بها وكذلك لو كانت صور مفارقة
طبيعية وتعليمية فانما يكون علمنا بها ما يحصل لنا منها ولم يكن انفسها
توصلنا منتقلة الينا فقد بينا بطلان هذا فهو الصح بل الموجود لنا منها
هى الاثار المحاكية لها لا محالة وهى علمنا وذلك اما ان يحصل فى ابداننا
او نفوسنا وقد بينا استحالة حصول ذلك فى ابداننا فبقى انها يحصل
فى نفوسنا ولانها اثار فى النفس لا ذوات تلك الاشياء ولا امثال
لتلك الاشياء قايمة لا فى مواد بدنية او نفسانية فيكون مالا موضوع له
يتكثر نوعه بلا سبب يتعلق به بوجه فهى اعراض فى النفس

فصل فى الكلام

فى الكيفيات التى فى الكمية واثباتها وهذا قد يقرب حسن احد ان الكيفيات
تحتاج الى اثبات وجوده والى التنبيه على كونه كيفية وهذه هى الكيفيات
التى فى الكميات اما التى فى العدد كالزوجية والفردية وغير ذلك فقد علم
وجود بعضها واثبت وجود الباقى فى صناعة الحساب واما انها اعراض
فلانها متعلقة بالعدد وخواص له والعدد من الكم واما التى يعرض للمقادير
فليس وجودها بينا فان الدايرة والخط المنحنى والكرة والاسطوانة والمخروط
ليس شىء منها بين الوجود ولا يمكن المهندس ان يبرهن على وجودها
كان ساير الاشياء انما بين له بوضع وجود الدايرة وذلك لان المثلث
يصح وجوده ان صحت الدايرة وكذلك المربع وكذلك ساير الاشكال
واما الكرة فانما يصح وجودها على طريق المهندسين اذا ادار دايرة فى دائرة

على نحو ما علمت والاسطوانة اذا دارت دائرة حركة يلزم فيها ما ذكرنا خطا مستقيما
طرفه مركزها في اول الوضع لزوما على الاستقامة والمخروط اذا حرك مثلثا
قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة حافظا لطرف ذلك الضلع مركز الدائرة
دائرا بالضلع الثاني على محيط الدائرة ثم الدائرة مما ينكر وجوده جميع من يرى
تاليف الاجسام من اجزاء لا تتجزى فيجب ان يبين وجود الدائرة واما غرضنا
فيظهر لنا لتعلقها بالمقادير التي هي اعراض فنقول اما على مذهب من يركب
المقادير من اجزاء لا تتجزى فقد يمكن ان يثبت الخبر عليه وجود الدائرة ثم
اصوله ثم ينقض لوجود الدائرة جزءه الذي لا يتجزى وذلك لانه اذا فرضت
دائرة على النحو المحسوس فكانت على ما يقولون غير دائرة في الحقيقة بل كان
المحيط مضرسا وكذلك اذا فرض فيها جزء على انه المركز وان لم يكن ذلك
الجزء مركزا بالحقيقة فقد يكون عنده مركزا في الحس ويجعل المفروض مركزا
في الحس طرف خط مؤلف من اجزاء لا تتجزى مستقيم فان ذلك صحيح
الوجود مع فرض ما لا يتجزى فان طوبق بطرفه الاخر جزءا من الذي عند المحيط
ثم ازيل وضعه واخذ الجزء الذي يلي الجزء من المحيط الذي اعتبرناه وطابق
به الخط او لا فطوبق به راس الخط المستقيم مطابقة مماسة او موازاة مما
الى جهة المركز فان طابق المركز فذاك الغرض وان زاد او نقص فيمكن ان
يتم ذلك بالاجزاء حتى لا يكون جزء يزيد لانه ان زاد ازيل وان نقص
تمم وان نقص بازالته وزاد بالحاقه فهو منقسم لا محالة وفرض غير منقسم
فاذا فعل كذلك بكل جزء تمت الدائرة ثم ان كان في وسطها ما تمس
اليه من اجزاء فان كانت موضوعة في فرج اذ خلت تلك الاجزاء
الفرج لنسد بها الخلل من السطح كلها وان كانت لا يدخل الفرج فالفرج

اقل

اقل منها في القدر فهي اذن منقسمة اذ الذي يملأ الفرج اقل حجما منها وما هو كذلك
فهو في نفسه منقسم وان لم يكن موضوعة في فرج ازيلت عن وجه السطح من غير
حاجة اليها فان قال قائل انه اذا طوبق بين الجزء المركزي وبين المحيطي مرة فليس
يمكننا التطبيق بالمماسة ولا بالموازاة مع المركزي والذي يلي ذلك الجزء
من المحيط فانا نقول ارايت لو عدمت هذه الاجزاء كلها وبقي الجزء الذي في
المركز والمحيط هل كان بينهما استقامة يمكن ان يطبق عليه هذا الخط فان لم يجوزوا
ذلك فقد خرجوا عن البين بنفسه فاوقعوا انفسهم في شغل آخر وهو انه يمكن
ان يفرض مواضع مخصوصة فيما بين هذه الاستقامة في الخلاء الذي لم يحتج ان يكون
بين جزئين في الخلاء استقامة وبين جزئين آخرين لا يكون وهذا شطط ممن يتكلف
ويجوز القول به فلا ضير فانا نبيع عقله بثمن بخس فان البديهة بالضرورة تشهد
ان بين كل جزئين يتفق محاذاة لا التي تليها من الملاء او قصر من الملاء او اقصر
بعد في الملاء وان قالوا ان ذلك يكون ولكن ما دامت هذه الاجزاء موجودة
فلا يكون بينها هذه المحاذاة ولا يجوز ان يوازي طرفها طرفا مستقيم فهذا اقصر
من ذلك فيكون كان تلك الاجزاء ان وجدت تغير حكم المحاذاة عن حكمه
لو كانت معدومة وجميع هذا مما لا يشكل على البديهة بطلانه ولا الوهم الذي
هو القانون في الامور المحسوسة وما يتعلق بها كما علمت يتصوره على ان الاجزاء
التي لا تتجزى لا يتالف منها بالحقيقة لا دائرة ولا غير دائرة واما هذا على
قانون القائلين به واذا صحت الدائرة صحت الاشكال الهندسية فبطل
الجزء فنعلم من ذلك ان كل خط مستقيم ينقسم بقسمين متساويين وان قطرا
لا يشارك ضلعا وما اشبه ذلك فان الخط الفرد الاجزاء لا ينقسم بقسمين
متساويين ولا بنصفين وكل خط مؤلف من اجزاء لا تتجزى يشارك كل خط

وهذا اختلاف ما هو من علية لعدم وضع الدايرة وكذا اشياء اخرى غير هذا واما اثبات
الدايرة على اصل المذهب الحق فيجب ان نتكلم فيه واما الاستقامة ووجود المحاذاة
بين طرفي خط او انزل المتحرك لم يكن محاذيا وان فارقه كان محاذيا عاد لا فذلك امر
لا يمكن دفعه فنقول قد بين في الطبيعيات من وجه وجود الدايرة وذلك لانه
بين ان جسما بسيطا وبين ان لكل جسم بسيط فله شكل طبيعي وبين ان شكل الطبيعي
هو الذي لا يختلف البتة في اجزائه ولا شي من الاشكال الغير المستديرة كذلك
فقد صح وجود الكرة وقطعها بالمستقيم هو الدايرة فقد صح وجود الكلية الكرة والدايرة
وايضا يمكننا ان نصحح ذلك فنقول من البين انه اذا كان خط او سطح على وضع ما
فليس من المستحيل ان يفرض سطح آخر او خط آخر ان يكون وضعه بحيث يلاقيه
من احد طرفيه على زاوية ثم من البين انا يمكننا ان ننقل هذا الجسم او هذا الخط
نقلا كيف شئنا الى ان نصير ملاقيا لذلك الآخر او موضوعا على وضعه كان
يحاذيه بجميع امتداده ملاقيا له او موضوعا على موضوعه او موازيا ويمكن الجسم
الواحد بعينه ان يوضع على وضع ثم يوضع على وضع آخر يقاطعه والكلام
في الجسمين والجسم الواحد واحد فان كانت استقامة ولم يكن استدارة
لم يكن هذا البتة لانه اذا كانت الحركة الى الانطباق على الاستقامة ذاهبة
في الطول ثم راجعة اي الرجوعات كانت او ذاهبة في السمك راجعة كيف
كانت او ذاهبة عرضا من الجهتين او كيف كانت فرضت فانه اذا كانت تحفظ
النقط التي يفرض على واسطة السطح او الخط في حركتها حفظا مستقيما فانه لا يعرض
البتة ذلك الجسم بين يقاطعه كيف كان وانت يمكنك ان تفرض كل جسم
من الاقسام بالفعل وتعتبره بل يجب احد الامرين تقع حركته على صفة
ذكرنا اما ان يكون احد الطرفين ثابتا فيها من الخط او السطح او الجسم لازما ..

موضعه والآخر منتقل وذلك على الدور او كلاهما منتقلان ولكن على صفة
ان يكون احدهما ابطأ والآخر اسرع فيكون الطرفان او المتحرك وحده
على كل حال يفعل قوس دايرة واذا صح وجود قوس صح ان تضعف الى
التمام وهذا على الاصول الصحيحة واما ان قال احد بالتفكك فالطريقة الاولى
تناقضه وايضا فلنفرض جسما ثقيلا ونجعل احد طرفيه اثقل من الآخر ونجعله قايما
على سطح بسيط ما سائل بطرفه الاخف حتى يقوم قايما بجبلة وانت تعلم ان قبله
اذا عدل ميلا الى الجهات ما سقط واذا اميل الى جهة زال الدعامة حتى سقط
فيحدث دايرة لا محالة ونحن اما كيف يكون فلنفرض نقطة في الراس الملاصق
للسطح وهي ايضا يلقى نقطة من السطح ثم اما ان تثبت النقطة في موضعها
فيكون كل نقطة تفرضها في راس ذلك الجسم فقد فعل دايرة واما ان يكون
مع حركة هذا الطرف الى اسفل تحرك الطرف الآخر الى فوق فيكون قد فعل
كل واحد من الطرفين دايرة ومركزها النقطة المتحدة بين الجزء الصاعد والجزء
الهابط واما ان تتحرك النقطة منجرة على طول السطح فيفعل الطرف الآخر قطعا
او خطا منحنيا ولان الميل الى المركز انما هو على المحاذاة فمحال ان تنجر النقطة على السطح
لان تلك الحركة اما ان يكون بالقسر او بالطبع وليست بالقسر لان ذلك القسر
لا يتصور الا عن الاجزاء التي هي اثقل وتلك ليست تدفعها الى تلك الجهة
بل ان دفعتها على حفظ الاتصال دفعتها على خلاف حركتها وثقلها فيمكن
ان ينزل ما كان العالية منها اذ هي اثقل تطلب حركة اسرع والمتوسط
ابطأ وهناك اتصال يمنع مثلا ان ينعطف فيضطر العالي الى ان ينزل
السافل حتى يتحد فيكون كل الجسم منقسما الى جزء جزء يميل الى فوق
قسرا وجزء يميل الى اسفل طبعا وبينهما حد هو مركز الحركتين وقد خرج

من خط مستقيم بانفصل الدايره فبين انه ان لزم على اتحاد الجسم دوال فهو اولى
فوق وان لم يزل عنه فوجود الدايره اصح فاذا ثبت الدايره ثبت المنحنى لا محاله واذا
ثبت الدايره ثبت المثلثات والقايم الزاويه ايضا وثبت جواز دور واحد
ضلعي القايمه على الاخر وثبت فان انفصل مخروط بسطح قطع فيصح منحنى فصل
في المضاف واما الذي في المضاف فبيان ذلك فيجب ان نحقق ماهية المضاف
والاضافه وحدها فالذي قدمناه في المنطق كاف فلنحفظه واما انه اذا فرض للاضافه
وجود كان عرضا فذلك امر لا شك فيه اذ كان امرا لا يعقل بذاته وانما يعقل
دايما للشي الى شي فانه لا اضافه الا وهو عارض لامر وضعها الجوهر مثل الاب و
الابن او الكم فمنه ما هو مختلف في الطرفين ومنه ما هو متفق فالمختلف مثل
الضعف والنصف والمتفق مثل المساوي والمساوي والموازي والموازي
والمطابق والمطابق والمماس والمماس ومن المختلف ما اختلافه محدود محقق
كالنصف والضعف ومنه ما هو غير محقق الا انه مبني على محقق كالكثير الاضعاف
والكل الجزء ومنه ما ليس محقق بوجه مثل الزايد والناقص والبعض والجمله
وكذلك ان وقع مضاف في مضاف كالازيد والانقص فان الازيد
انما هو زايد بالقياس الى زايد ايضا مقيس الى ناقص ومن المضاف
ما في الكيف فمنه ما هو متفق كالمشابهه ومنه مختلف كالسريع والبطي
في الحركه والثقيل والخفيف في الاوزان والحاد والثقيل في الاصوات
فكذلك قد يقع فيها كلها اضافه في اضافه وفي الاين كالاعلى والاسفل
وفي متى كالمتقدم والمتاخر وعلى هذه الصفه يكاد ان يكون المضافات
منحصره في اقسام المعادله والتي بالزياده والتي بالفعل والانفعال
ومصدرها من القوه والتي بالمحاكاة فاما التي بالزياده فاما من الكم كالعظم

واما في

مداهيه ضبط المضاف

عروض الاضافه لعوارض المقولات

من الوجوه

حصر اضافه المقوله بالاستقراء

واما في القوه مثل الغالب والقاهر والمانع وغير ذلك والتي بالفعل
والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتي
بالمحاكاة فكالعلم والحس والمحسوس فان بينهما محاكاه فان العلم يحاكي هيئة
المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان هذا لا ينضبط تقريره وتحديده
ولكن المضافات قد تحصر من جهة فقد يكون المضافان شيئين لا يحتاجان الى
شي اخر من الاشيا التي لها استقرار في المضاف حتى يعرض لاحدهما الاضافه
مثل المتماس والمتماس وليس في المتماس كيفيه او امر من الامور مستقر صار
به مضافا بالتماس الا نفس التماس وربما احتيج الى ان يكون في كل واحد
من الامرين شي حتى كان به مضافا الى الاخر مثل العاشق والمعشوق فان
في العاشق هيئه ادراكيه هي مبدا هذه الاضافه وفي المعشوق هيئه مدركه هي التي
جعلته معشوقا للعاشق وربما كان هذا الشي في احدى الجهتين دون الاخرى
مثل العالم والمعلوم فان العالم حصل في ذاته كيفيه هي العلم فصار بها مضافا
الى الاخر والمعلوم لم يحصل في ذاته شي اخر انما صار مضافا لانه قد حصل في
ذلك الاخر شي هو العلم والذي بقي لنا ههنا من امر المضاف ان نعرف
هل الاضافه معنى واحد بالعدد موجود بين شيئين لا باعتبارين
كما ظنه بعض الناس بل اكثرهم او لكل واحد من المضافين خاصيه في
اضافته فنقول ان كل واحد من المضافين فانه معنى في نفسه بالقياس
الى الاخر ليس هو المعنى الذي للاخر في نفسه بالقياس اليه وهذا بين
في الامور المختلفه الاضافه كالاب فان اضافته للابوه وهي وصف
موجود في الاب وحده ولكن انما هو للاب بالقياس الى الاخر
وليس كونه بالقياس الى الاخر هو كونه في الاخر فان الابوه ليست في

حصر الاضافه في العشق والشعور

بيان ان الاضافه ليست واحده بالعدد موجوده بين شيئين

في الابن والا لكانت وصفا له يشتق له منه الاسم بل الابوة في الاب
وكذلك ايضا حال الابن بالقياس الى الاب فليس ههنا شيء واحد
البتة هو في كليهما فليس بينهما الابوة او البنوة واما حالة موضوعة للابوة
والبنوة فلسنا نعرفها ولا لها اسم فان كان ذلك كون كل واحد منهما
بحال بالقياس الى الاخر فهذا الكون كل من الققنس والثلج ابيض فانه
ليس يجب ان يكون شيئا واحدا وليس كونه بالقياس الى الاخر يجعله
واحدا لان ما لكل واحد بالقياس الى الاخر فاذا فهمت هذا فيما مثلنا
لك فكذلك فاعرف الحال في سائر الاضافات التي لا اختلاف
فيها وانما يقع اكثر الاشكال في هذا الموضع فانه لما كان لاحد الاخوين حالة
بالقياس الى الاخر وكان للاخر ايضا حاله بالقياس الى الاول وكانت
الحالتان من نوع واحد حسبنا وشخصا واحدا وليس كذلك فان للاول
اخوة الثاني اي له وصف انه اخ الثاني وذلك الوصف له ولكن
بالقياس الى الثاني وليس في ذلك وصف الثاني بالعدد بل بالنوع
كما لو كان الثاني ابيض والاول ابيض بل للثاني ايضا انه اخو هذا الاول
لان له حالة في ذاته معقولة بالقياس الى الاول وكذلك المماسة
في المتماسين فان كل واحد منهما يختص صاحبه بان له مماسة التي لا يكون الا
بالقياس الى الآخر اذا كان الاخر مثله فلا نظن البتة ان عرضا
يكون في محلين حتى يكون يحتاج ان تعتذر من ذلك في جعلك اسما
مشتركا كما فعله الضعفاء التمييز لكن الاشد اهتماما من هذا ان فتشنا
هل الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان او امر انما يتصور في
العقل ويكون ككثير من الاحوال التي تلزم الاشياء اذا عقلت

بعد

بعد ان يحصل في العقل فان الاشياء اذا عقلت بان يحدث لها في العقل
امور لم يكن لها من خارج فتصير كلية وجزئية وذاتية وعرضية ويكون جنسا
وفصلا ويكون محمولا وموضوعا واشياء من هذا القبيل فقوم ذهبوا الى ان
حقيقة الاضافات انما تحدث ايضا في النفس اذا عقلت الاشياء وقوم
قالوا بل الاضافة شيء موجود في الاعيان واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا
في الوجود ابو ذلك وان ذلك في الوجود ابن هذا عقل او لم يعقل ونحن
نعلم ان النبات يطلب الغذاء فان الطلب مع اضافة ما وليس للنبات
عقل بوجه من الوجوه ولا ادراك ونحن نعلم ان السماء في نفسها فوق الارض
والارض تحتها ادركت او لم تدرك وليست الاضافة الا اشياء مثل هذه الاشياء
التي اومأنا اليها وهي تكون للاشياء وان لم تدرك وقالت الفرقة الثانية
انه لو كانت الاضافة موجودة في الاشياء لوجب من ذلك ان لا تتناهى
الاضافات فانه كان يكون بين الاب والابن اضافة وكانت تلك
الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لكل واحد منهما فمن حيث الابوة للاب
وهي عارضة له الاب معروض له فهي مضافة وكذلك البنوة فههنا ايضا
علاقة الابوة مع الاب والبنوة مع الابن خارجة عن العلاقة التي بين الاب
والابن فيجب ان يكون للاضافة اضافة اخرى وان تذهب الى غير النهاية
وان يكون ايضا من الاضافات ما هي علاقة بين موجود ومعدوم كما نحن
متقدمون بالقياس الى القرون التي تخلفنا وعالمون بالقيامة والذي يحل
به الشبهة من الطرفين جميعا ان يرجع الى حد المضاف المطلق فنقول
ان المضاف هو الذي ماهيته معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان
يكون بحيث ماهيته انما تعقل بالقياس الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في

في الاعيان الاشيا كثيره بهذه الصفه فالمضاف في الاعيان موجود فان كان
للمضاف مهيه اخرى فينبغي ان يجرد ماله من المعنى المعقول بالقياس الى غيره فذلك
المعنى هو بالحقيقه المعنى المعقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس
الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب شي
غير نفسه بل هو مضاف لذاته على ما علمت فليس هناك ذات وشي هو الاضافه
بل هناك مضاف بذاته لا باضافه اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما
كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع فهو من حيث انه في هذا الموضوع
مهيه معقوله بالقياس الى هذا الموضوع وله وجود آخر مثلا وهو وجود الابوة
وذلك الوجود ايضا مضاف لكن ليس ذلك هذا الذي هذا عارضا
من المضاف لزم المضاف وكل منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف
اليه بلا اضافه اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوه مضاف ليست
مضافه لذاته فان نفس هذا الكون مضاف بذاته ليس يحتاج الى اضافه تصير
بها مضافا بل هو لذاته مهيه معقوله بالقياس الى الموضوع اى هو بحيث
اذا عقلت مهيه كانت محتاجه الى ان يحضر في الذهن شي آخر يعقل هذا
بالقياس اليه بل اذا اخذ هذا مضافا في الاعيان فهو موجود مع شي آخر
لذاته لا لمعيه اخرى تتبعه بل نفس المع والمعيه المخصوصه بنوع تلك
الاضافه فاذا عقل احتيج الى ان يعقل مع احضار شي آخر كما كانت
مهيه الابوة من حيث هي ابوة لتتبع تلك الاضافه فذاتها مضافه
لذاتها لا باضافه اخرى رابطه لنوع تلك الاضافه وللعقل ان يخترع لهذا
بينهما كانه معيه خارجيه بينهما لا لضبط اليه نفس التصور بل اعتبار آخر
من الاعتبارات اللاحقه التي يعقبها العقل فان العقل قد يقرن اشيا

باشياء لا نوع من الاعتبار لا للضروره فاما في نفسها فهي اضافه لا باضافه
لانها مهيه لذاتها تعقل بالقياس الى الغير فههنا اضافات كثيره يلحق
بعض الذوات لذاتها لا لاضافه اخرى عارضه بل مثل ما يجري عليه الامر
من لحوق هذه الاضافه من الاضافه الابوة وذلك مثل لحوق الاضافه لمهيه
العلم فانها لا يكون لاحقه باضافه اخرى في نفس الامور بل لذاتها وان كان
العقل ربما اخترع هناك اضافه اخرى فاذ قد عرفت هذا عرفت ان المضاف
في الوجود موجود بمعنى ان له هذا الحد وهذا الحد لا يوجب ان يكون المضاف في
الوجود الا عرضا اذا عقل كان بالصفه المذكوره ولا يوجب ان يكون امرا
قايم الذات واحدا او اصلا بين شيئين واما القول بالقياس فانما يحدث
في العقل فيكون هو الاضافه العقليه والاضافه الوجوديه ما عيناه وهو كونه
بحيث اذا عقل كان معقول المهيه بالقياس واما كونه في العقل فان يكون
عقل بالقياس الى غيره فله في الوجود حكم وله في العقل حكم من حيث هو
العقل لا من حيث هو اضافه ويجوز في العقل اضافات مخترعه انما يفعلها
العقل بسبب الخاصيه التي للعقل بينهما فالمضاف اذن موجود في الاعيان
وبان ان وجوده لا يوجب ان يكون هناك اضافه الى اضافه بغير نهايه
وليس يلزم من هذا ان يكون كل ما يعقل مضافا يكون له في الوجود اضافه
واما المتقدم والمتاخر في الزمان واحدهما معدوم وما اشبه ذلك فان
المتقدم والمتاخر متضايفان بين الموجود اذا عقل وبين المعقول الذي ليس
ماخوذا عن الموجود الى ضرفا علمه فان الشي في نفسه ليس المتقدم الا الشي موجود
معه وهذا النوع من المتقدم والمتاخر موجود الطرفين في معاني الذهن فانه
اذا حضر في الذهن صورة المتاخر وصورة المتقدم وعقلت النفس هذه المقايسه

من الموجودين معا اذ كانت هذه المقايسة بين الموجودين في العقل واما قبل ذلك
فلا يكون الشيء في نفسه متقدما فكيف يتقدم على لا شيء موجود فما كان من المضافات
على هذه السبيل فانما تقتضيها في العقل وحده وليس في الوجود ولها معنى قائم من حيث
هذا التقدم والتاخر بل هذا التقدم والتاخر بالحقيقة من المعاني العقلية المناسبات
التي يفرضها العقل والاعتبارات التي تحصل للاشياء اذا قايس بينها العقل

المقالة الرابعة فصل في التقدم والتاخر وفي الحدوث

لما تكلمنا على
الامور التي تقع من الوجود والوحدة موقع الانواع فبالحري ان نتكلم في الاشياء
التي تقع منها موقع الخواص والعوارض اللازمة ونبدأ اولا بالتي تكون للوجود ومنها
بالتقدم والتاخر فنقول ان التقدم والتاخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة
فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث
هو متقدم شيء ليس للمتاخر ويكون لا شيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم والمشهور
عند الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان وكان المتقدم والقبل في الاشياء
لها ترتيب فما كان في المكان فالذي هو اقرب من ابتداء محدود فيكون له
ان يلي ذلك المبدأ حيث ليس يلي ما هو بعده والذي بعده يلي ذلك
المبدأ وقد وليه هو وفي الزمان كذلك ايضا بالنسبة الى الآن الحاضر او آن
يفرض مبدأ وان كان مختلفا في الماضي والمستقبل كما تعلم ثم نقل اسم
القبل والبعد في ذلك الى ما هو اقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا
التقدم الرتبي في امور بالطبع كان الجسم قبل الحيوان بالقياس الى
الجوهر ان وضع الجوهر مبدأ ثم ان جعل المبدأ الشخص انقلب وكذلك
الاقرب من المحرك الاول كالصبي يكون قبل الرجل وفي امور ليست
من الطبع اما بالصناعة كنغم الموسيقى فانك ان اخذت من الحدة

كان

موقع م

قد يكون م

كان للمتقدم غير الذي يكون اذا اخذت من الثقل واما بحسب الاتفاق كيف كان
ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الغالب والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل
متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر فاما الآخر فليس له الا
ما لذلك الاول فانه جعل متقدما فان السابق في باب ما ليس للتالي وما للتالي
فيه فهو للسابق زيادة ومن هذا القبيل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبلا فان
الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس اذا وقع للرئيس
فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس
الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود وان لم يكن للثاني وكان للاول وجود متقدما
على الآخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثير موجودة
ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد
يفيد الوجود للكثرة او لا يفيده بل انه يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب
منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان
وليس وجود احدهما من الآخر بل وجوده له من نفسه او من شيء ثالث لكن
وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له
لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز ان يكون ذلك الاول
حيثما وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني فان الاول
يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني ولذلك لا يستنكر العقل البتة ان
يقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح او يقول حرك زيد يده ثم تحرك
المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده وان كان يقول لما
تحرك المفتاح علمنا انه قد حرك زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين معا
في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللاخرى تاخرا اذ كانت الحركة الاولى

المفتاح م

٥٤

ليست بسبب وجودها الحركة الثانية والثانية بسبب وجودها الحركة الأولى ولا
يبعد ان يكون الشيء مهما وجد وجب ضرورة ان يكون علة لشيء الا ويكون
معه الشيء فان كان من شرط كونه علة نفس ذاته فما دام ذاته موجودة يكون
علة وسببا لوجود الثاني وان لم يكن شرط كونه علة نفس ذاته فذاته بذاته
يمكن ان يكون عنه الشيء ويمكن ان لا يكون وليس احد الطرفين اولى من الآخر وكذلك
الكون هو كذلك ممكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فلا من حيث هو ممكن ان يكون
هو موجود ولا من حيث ذلك يمكن ان يكون هو فذلك معطل الوجود وذلك لان
كون الشيء عن الممكن ان يكون ليس لذات انه ممكن ان يكون فقط نفس كونه ممكنا ان
يكون ليس كافيا في ان يكون الشيء عنه فان كان نفس كونه ممكنا ان يكون وان
لم يكن كافيا فقد يكون معه الشيء موجودا مرة ومرة لا يكون ثم النسبة الى الذي
يكون ولا يكون في الحالتين نسبة واحدة وليس في الحال التي تميز فيها ان يكون
من ان لا يكون تميز او سبب يوجد المعلول مع امكان كونه عن العلة تميزا الى
بحال لا وجود المعلول عن العلة مع امكان كونه عن العلة فيكون نسبة امكان
كونه عن العلة نسبة الى وجود الشيء عنه ولا وجوده عنه واحدة وما نسبته
الى وجود الشيء عنه ونسبته الى لا وجوده عنه واحدة فليس كونه علة اولى من
لا كونه علة بل العقل الصحيح يوجب ان يكون هناك حال يتميز بها وجوده عنه
عن لا وجوده عنه فان كانت تلك الحال التي توجب هذا التميز فهذه الحال
اذا حصلت للعلة وجدت يكون جملة الذات وما اقترن اليها هو العلة
وقبل ذلك فان الذات كانت موضوع العلية وكان الشيء الذي
يصح ان يصير علة ولم يكن ذلك الوجود وجود العلة بل وجود الذات المضاف
اليه وجود آخر كان مجموعهما العلة وكان ما يجب عنه المعلول سواء كان

وبالحقيقة فان الشيء الحق ان يكون بحيث يصح ان يكون علة للشيء صح

ذلك

ذلك الشيء ارادة او شهوة او غضبا او طبعا حادثا او غير ذلك او امرا خارجا
منتظرا لوجود العلة فانه اذا صار بحيث يصلح ان يصدر عنه المعلول من غير
نقصان شرط باق وجب وجود المعلول فاذن وجود كل معلول واجب
مع وجود علته ووجود علته واجب عنه وجود المعلول وهما معا في الزمان
او الدهر او غير ذلك ولكن ليسا معا في القياس الى حصول الوجود وذلك
لان وجود ذلك لم يحصل من وجود هذا فذلك له حصول وجود ليس من
حصول وجود هذا ولهذا حصول وجود هو من حصول وجود ذلك فذلك
اقدم بالقياس الى حصول الوجود ولقائل ان يقول انه اذا كان كل واحد
منهما اذا وجد وجد الآخر واذا ارتفع ارتفع الآخر فليس احدهما علة والآخر
معلولا اذ ليس احدهما اولى بان يكون علة في الوجود دون الآخر فنقول
في جوابه بعد ان ننظر فيما يتضمن مفهوم هذه القضية وذلك لانه ليس اذا
وجد كل واحد منهما فقد وجد الآخر بلا تفصيل واختلاف وذلك
لان معنى قولنا اذا اما ان نعني به ان وجود كل واحد منهما اذا حصل يجب عنه في
الوجود نفسه ان يحصل الآخر او ان وجود كل واحد منهما ان حصل يجب عنه
في الوجود ان يكون قد حصل وجود الآخر او ان وجود كل واحد منهما اذا حصل
في العقل يجب عنه ان يحصل الآخر او ان وجود كل واحد منهما اذا حصل
في العقل يجب عنه ان يكون قد حصل الآخر في الوجود او حصل في العقل فان
لفظ اذا في مثل هذه المواضع مشتركة مغلطة فنقول ان الاول كاذب غير
مسلم فان احدهما هو الذي اذا حصل يجب عنه حصول الآخر بعد ان لم
وهو العلة واما المعلول فليس حصوله يجب عنه حصول العلة بل يكون العلة
قد حصل حتى حصل المعلول واما القسم الثاني فلا يصدق في جانب العلة

في العقل صح
والعقل صح



٥٥ فانه ليس اذا وجدت العلة وجب في الوجود ان كان المعلول قد حصل من تلقاء
نفسه او بغير العلة وذلك لانه ان كان قد حصل فلم يجب في الوجود من حصول
العلة اذا وجدت العلة وكانت تلك قد حصلت مستغنية الوجود الا ان
لا يعني بحصلت ما مضى ولكن المقارنة فيصح والصدق من جانب المعلول
من وجهين وذلك لان العلة وان كانت حاصلة الذات فليس ذلك
واجبا من حصول المعلول والوجه الثاني ان الشيء الذي قد حصل يستحيل
ان يكون وجوده بحصول شيء يفرض حاصلا الآن لا يعني بلفظ قد حصل مفهومه
واما القسمان الآخران فالاول منهما صحيح فانه يجوز ان نقول اذا وجدت العلة
في العقل وجب عند العقل ان يحصل المعلول الذي تلك علته بالذات
في العقل وايضا اذا وجد المعلول في العقل وجب ان يحصل ايضا في العقل
وجود العلة واما الثاني منهما وهو القسم الرابع فيصدق منه قولك
اذا وجد المعلول يشهد العقل بان العلة قد حصل لها وجود لا محالة وفرغ
عنه حتى حصل المعلول وربما كانت في العقل بعد المعلول الا في الزمان
فقط ولا يلزم القسم الآخر من هذين القسمين الداخلين في الرابع لما ذكرت
وكذلك في الجانب الرفع فانا اذا رفعنا العلة رفعنا المعلول بالحقيقة
واذا رفعنا المعلول لم نرفع العلة بل عرفنا ان العلة يكون قد ارتفعت
في ذاتها اولا حتى امكن رفع المعلول فانا لما فرضنا ما لا بد من فرضه
بالقوة وهو انه كان ممكنا رفعه واذا كان ممكنا رفعه فانما يكون ممكنا بان
رفع العلة اولا فرفع العلة واثباته سبب رفع المعلول واثباته ورفع المع
دليل رفع ذلك واثباته دليل اثباته فيرجع الى حيث فارقناه فنقول
في حل الشبهة انه ليست المعية التي اوجبت لاحدهما العلية حتى يكون

ان يصدق ٢

الا مع رفعها فقد فرضنا ٣

ليس

ليس احدهما اولى بالعلية من الآخر لانهما في المعية سواء بل انما اختلفا لان
احدهما فرضناه انه لم يجب وجوده بالآخر بل مع الآخر والثاني فرضناه
انه كان وجوده مع وجوب الآخر فكذلك هو بالآخر فهكذا يجب ان يحقق هذه
المسألة ومما يشكل ههنا امر القوة والفعل وان ايهما اقدم وايهما اشد تأخرا
فان معرفة ذلك من المهمات في امر معرفة التقدم والتأخر وعلى ان القوة و
الفعل ايضا من عوارض الوجود ولواحقه والاشياء التي يجب ان يعلم حيث العلم
تعلم احوال الموجود المطلق في القوة والفعل والقدرة والعجز واثبات المادة
لكل متكون ان لفظ القوة وما يرادفها قد وضعت اول شيء للمعنى الموجود في
الحيوان الذي يمكنه بها ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست
بالاكثر في الوجود عن الحيوان في كميتها وكيفيتها ويسمى ضده الضعف وكانها
زيادة وشدة من المعنى الذي هو القدرة وهو ان يكون الحيوان بحيث يصدر
عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه اذا لم يشأ والتي ضدها العجز ثم نقلت عنه
فجعلت للمعنى الذي لا ينفعل له وبسببه الشيء بسهولة وذلك لانه كان يعرض
لمن يزاول الافعال والتحريكات الشاقة ان ينفعل ايضا منها وكان انفعاله
والالم الذي يعرض له منها يصده عن اتمام فعله فكان ان انفعل انفعالا محسوسا
قيل له ضعف وليس له قوة وان لم ينفعل قيل ان له قوة فكان ان لا ينفعل دليلا
على المعنى الذي سميناه اولا قوة ثم جعلوه اسم هذا المعنى حتى صار كونه بحيث لا ينفعل
الا يسيرا يسمى قوة وان لم يفعل شيئا ثم جعلوا الشيء الذي لا ينفعل البتة اولى
بهذا الاسم فسموا حالته من حيث هو كذلك قوة ثم صيروا القدرة نفسها
وهي الحال التي للحيوان وبها يكون له ان يفعل وان لا يفعل بحسب المشية وعدم
المشية وزوال العائق قوة اذ هو مبدأ الفعل ثم ان الفلاسفة نقلوا

الذي

اسم القوة فاطلقوا لفظ القوة على كل حال يكون في شيء هو مبدأ التغير يكون منه
في اخر من حيث ذلك اخر وان لم يكن هناك ارادة حتى سموا الحرارة
قوة لانها مبدأ التغير من اخر في اخر بانه اخر حتى انه اذا حرك نفسه او عالج
نفسه فكان مبدأ التغير منه فيه فليس ذلك فيه من حيث هو قابل للعلاج او التحريك بل من
حيث هو اخر وكانه شيئان شيء له قوة ان يفعل وشيء له قوة ان ينفعل ويشبه ان يكون الامران
منه مفترقين في جزءين فيكون مثلا المحرك في نفسه والمتحرك في بدنه وهو المحرك بصورته والمتحرك بمادته
فهو من حيث يقبل العلاج غيره من حيث يعالج ثم بعد ذلك لما وجدوا الشيء
الذي له قوة بالمعنى المشهور قدرة كانت او شدة قوة وليس من شرط تلك القوة
هو ان يكون بها فاعلا بالفعل بل له من حيث القوة امكان ان يفعل وامكان
ان لا يفعل نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء الذي وجوده في حد
الامكان موجودا بالقوة وسموا امكان قبول الشيء وانفعاله قوة انفعالية ثم سموا
تمام هذه القوة فعلا وان لم يكن فعلا بل انفعالا مثل التحرك والتشكل وغير ذلك
فانه لما كان هناك المبدأ الذي يسمى قوة وكان الاصل الاول في المسمى بهذا
الاسم انما هو على ما هو بالحقيقة فعل سموا هذا الذي قياسه الى ما سموه الان
قوة كقياس الفعل الى الشيء الذي سمي قديما قوة باسم الفعل ويعنون بالفعل
حصول الوجود وان كان ذلك الامر انفعالا او شيئا ليس هو فعلا ولا
انفعالا فهذه هي القوة الانفعالية وربما قالوا القوة لجودة هذه وشدتها
والمهندسون لما وجدوا بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلعا لمربع
وبعضها ليس يمكن له ان يكون ضلع ذلك المربع جعلوا ذلك المربع
قوة ذلك الخط كانه امر ممكن فيه وخصوصا اذ تخيل بعضهم ان حدوث
هذا المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل ذلك نفسه واذ قد عرفت القوة

فقد عرفت القوي وعرفت ان غير القوي اما الضعيف واما العاجز واما السهل
الانفعال واما الضروري واما ان لا يكون المقدار ضلعا لمقدار يعلى مفروض وقد
يشكل في هذه الجملة امر القوة التي بمعنى القدرة فانها يظن انها لا يكون موجودة الا
لما من شانه ان يفعل وما من شانه ان لا يفعل فان كان من شانه ان يفعل
فقط فلا يرون ان له قدرة وهذا ليس بصادق فانه ان كان لما من شانه ان
ان يفعل فقط يفعل من غير ان يشاء او يريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة
بهذا المعنى وان كان يفعل بهذا بارادة واختيار الا انه دائم الارادة ولا يتغير
ارادته وجودا اتفاقيا او يستحيل تغيرها استحالة ذاتية فانه يفعل بقدرة وذلك
لان حد القدرة التي يؤثرون هو لا ان يجده وبه موجودة ههنا وذلك لان
هذا يصح عنه ان يفعل اذا شاء وان لا يفعل اذا لم يشأ وكلا هذين شرطيان
اي انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وانهما داخلان في تحديد القدرة على
ما هما شرطيان وليس من صدق الشرطي ان يكون هناك استثناء بوجه
من الوجوه او صدق حملي فانه ليس اذا صدق قولنا اذا لم يشأ لم يفعل
يلزم ان يصدق لكنه لا يشاء وقتا ما وانه اذا كذب انه لا يشاء البتة يوجب
ذلك كذب قولنا واذا لم يشأ لم يفعل فان هذا يقتضي انه لو كان لا يشاء
لما كان يفعل كما انه اذا شاء فيفعل فاذا صح انه اذا شاء فعل صح انه اذا
فعل فقد شاء اي اذا فعل فعل من حيث هو قادر فيصح انه اذا لم يشأ
لم يفعل واذا لم يفعل لم يشأ وليس في هذا انه يلزم ان لا يشاء وقتا ما وهذا
بين لمن عرف المنطق وهذه القوى التي هي مبادي للحركات والافعال بعضها
قوى يقارن النطق او التمييز وبعضها قوى لا يقارن ذلك والتي
يقارن النطق والتخيل تجانس النطق والتخيل فانه يكاد ان يعلم بقوة

واحده الالذاذ والايلام ويكون بقوة واحدة ان يتوهم امر اللذة
والالم وان يتوهم بالجملة الشي وضده وكذلك هذه القوى انفسها الا احدها
يكون قوة على الشي وعلى ضده ولكنها بالحقيقة لا يكون قوة تامة اي مبدا التغير
من اخر في اخر بانه اخر في التمام وبالفعل الا اذا اقترن بها الارادة منبعثة
عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل شهواني او غضبي او عن راي عقلي تابع لفكرة
عقلية او تصور صورة عقلية فيكون اذا اقترن بها تلك الارادة ولم يكن
ارادة مميلة بعد بل ارادة جازمة وهي التي هي الاجماع الموجب لتحريك الاعضا
صارت لا محالة مبدا الفعل للفعل بالوجوب اذ قد بينا ان العلة ما لم تصر
علة بالوجوب حتى يجب عنها الشي لم يوجد عنها المعلول وقبل هذه الحال
فانما يكون الارادة ضعيفة لم يقع اجماع فهذه القوة المقارنة للنطق بانفرادها
لا يجب من حضور منفعلها ووقوعه منها بالنسبة التي اذا فعلت فيه فعلا
فعلت بها ان يكون ينفعل بها وهي بعد قوة وبالجملة لا يلزم من ملاقاتها
للقوة المنفعلة ان ينفعل وذلك لانه لو كان يجب عنها وحدها
ان ينفعل لكان يجب من ذلك ان يصدر عنها الفعلان المتضادان
والمتوسطات بينهما وهذا محال بل اذا صارت كما قلنا فانها تفعل بالضرورة
واما القوى التي في غير ذوات النطق والتخيل فانها اذا لاقت القوة
المنفعلة وجب هناك الفعل اذ ليس هناك ارادة واختيار ينتظر فان
انتظر هناك فيكون لطبع ينتظر فاذا كان يحتاج الى طبع فذلك الطبع
لا يكون هو واما المبدا الاخص واما جزء من المبدا او المبدا المجموع ما كان قبل
وما حصل ويكون نظير الارادة المنتظرة لكن الارادة تفارق هذا
من حيث نعلم والقوة الانفعالية ايضا التي يجب اذا لاقت الفاعلة

ان

ان يحدث الانفعال فبهذه الاشيا هي القوة الانفعالية التامة فان
القوة الانفعالية قد يكون تامة وقد يكون ناقصة لانها قد يكون قريبة وقد
يكون بعيدة فان في المني قوة ان يصير رجلا وفي الصبي ايضا قوة ان يصير
رجلا لكن القوة التي في المني يحتاج الى ان يلقاها ايضا قوة محركة قبل المحرك الى الرجلية
لانها يحتاج الى ان يخرجه الى الفعل شيئا ما غير الرجل ثم بعد ذلك يصح ان يخرج الى
الفعل رجلا وبالحقيقة فان القوة الانفعالية الحقيقية هي هذه واما المني فبالحقيقة
ليست فيه بعد قوة انفعالية فانه يستحيل ان يكون المني وهو مني ينفعل رجلا
لكنه لما كان في قوته ان يصير شيئا من قبيل غير المني ثم ينتقل بعد ذلك الى
شي اخر كان هو بالقوة ايضا ذلك الشي بل المادة الاولى هي بالقوة كل شي
فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه الى زواله وبعض
ما فيه لا يعوق عن بعض اخر ولكنه يحتاج الى مرتبة اخرى حتى يتم الاستعداد
وبهذه القوة هي قوة بعيدة واما القوة القريبة فهي التي لا يحتاج الى ان يقارنها
قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي ينفعل عنها فان الشجرة ليست بالقوة
مفتاحا لانها يحتاج الى ان يلقاها اولا قوة فاعلية غير القوة الفاعلية للمفتاحية
وهي القوة القالعة والناشرة والناحتة ثم بعد ذلك يتهيا لان ينفعل
من ملاقات القوة الفاعلية للمفتاحية مفتاحا والقوى بعضها يحصل
بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل
بالاتفاق والفرق بين الذي يحصل بالصناعة والذي يحصل بالعادة ان
الذي يحصل بالعادة بالصناعة هو الذي يقصد فيه استعمال مواد والات
وحركات فيكتسب النفس بذلك ملكة كانها صورة تلك الصناعة واما التي
بالعادة فهو تحصل من افاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل انما القصد جهة شهوة

أو غضب أو رأي أو يتوجه فيها القصد إلى غير هذه الغاية ثم يتبعها غاية
هي الغاية المقصودة ولا يكون العادة نفس ثبوت صورة تلك الأفاعيل
في النفس وربما لم يكن للعادة آلات ومواد معينة فإنه لا سواء اعتياد
المشي وإن اعتياد التجارة من الجهة التي قلنا وبينهما تفاوت شديد ثم مع ذلك
فإنك إذا حققت النظر عاد حصول العادة والصناعة إلى جهة واحدة والقوى
التي تكون بالطبع منها ما يكون في الأجسام الحيوانية ومنها ما يكون في
الغير الحيوانية وقد قال بعض الأوائل وغاريقون منهم إن القوة تكون مع
الفعل ولا تتقدمه وقد قال بهذا أيضا قوم من الواردين بعده بحين كثير
فالقائل بهذا القول كأنه يقول إن القاعد ليس يقوى على القيام أي
لا يمكن في جبلته أن يقوم ما لم يقم فكيف يقوم وإن الخشب ليس في جبلته
أن ينحت منه باب فكيف ينحت وهذا القائل لا محالة غير قوي على أن يرى و
على أن يبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة أعمى بل كل ما ليس موجودا
ولا قوة على أن يوجد فإنه مستحيل الوجود فالشيء الذي هو ممكن أن يكون
فهو ممكن أن لا يكون وإلا كان واجبا أن يكون والممكن أن يكون لا يخ إما أن
يكون ممكن أن يكون شيئا آخر وأن لا يكون وهذا هو الموضوع للشيء
الذي من شأنه أن يحله صورته وإما أن يكون كذلك باعتبار نفسه
كالبياض وإذا كانت يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون في نفسه فهذا
لا يخ إما أن يكون شيئا إذا وجد كان قائما بنفسه حتى يكون إمكان وجوده
هو أنه ممكن أن يكون قائما مجردا أو يكون إذا كان موجودا وجد في غيره فإن
كان الممكن بمعنى أنه يمكن أن يكون شيئا في غيره فإن إمكان وجوده أيضا
في ذلك الغير فيجب أن يكون ذلك الغير موجودا مع إمكان وجوده

وهو موضوعه وإن كان إذا وجد كان قائما بنفسه لا في غيره ولا من غيره بوجه من
الوجوه ولا علاقة له بمادة من المواد علاقة ما يقوم فيها أو يحتاج في أمر ما إليها فيكون
إمكان وجوده سابقا عليه غير متعلق بمادة دون مادة ولا جوهر دون جوهر
إذ ذلك الشيء لا علاقة له مع شيء فيكون إمكان وجوده جوهرا لأنه شيء موجود
بذاته كما فرض وبالجملة إن لم يكن إمكان وجوده حاصلا كان غير ممكن الوجود ممتنعا
وإذ هو حاصل موجود قائم بذاته كما فرض فهو موجود جوهر وإذ هو جوهر فله ماهية
ليس بها من المضاف إذ كان الجوهر ليس مضاف الذات بل عرض له
المضاف فيكون لهذا القائم بذاته وجود أكثر من إمكان وجوده الذي هو بحياله
وكلامنا في نفس إمكان وجوده وعليه حكمنا أنه ليس في موضوع والآن فقد صار
أيضا في موضوع هف فإذن لا يجوز أن يكون لما يبقى قائما بنفسه لا في موضوع
ولا من موضوع بوجه من الوجوه وجود بعد ما لم يكن بل يجب أن يكون له علاقة ما
مع الموضوع حتى يكون إما إذا كان الشيء الذي يوجد قائما بنفسه لكنه يوجد من
شيء غيره أو مع وجود شيء غيره أما الأول فكالجسم من هيولى وصورة وأما الثاني
فكالأنفس الناطقة مع تكون الأبدان فإن إمكان وجوده يكون متعلقا
بذلك الشيء لا على أن ذلك الشيء بالقوة هو كون الجسم أبيض بالقوة ولأن فيه
قوة أن يوجد هو منطبعا فيه كون إمكان البياض في الموضوع الذي ينطبع
فيه البياض بل على أن يوجد معه أو عنده حال له فالجسم الذي يحدث كنار
حادثة إنما إمكان وجوده هو أن يحدث من المادة والصورة فيكون لإمكان
وجوده محل بوجه ما هو مادته فيكون الشيء الذي يحدث منها ولا هو الصورة
يحدث في المادة ويحدث الجسم لاجتماعهما من المادة بوجه ومن الصورة
بوجه وأما النفس فإنها لا تحدث أيضا إلا بوجود موضوع بدني ويكون

امكان وجوده في ذلك فانما به لاختصاص تلك المادة به فان العقل اذا
تمكن وجودها بعد ما لم يكن وهو امكان حدوثها عند وجود اجسام على نحو
من الامتزاج يصلح ان يكون آلة لها ويتميز بها استحقاق حدوثها من استحقاقه
عنها فاذا كان فيها امكان هذا الامتزاج فهو امكان لوجود النفس وكل
جسم فانه اذا صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم آخر فانه
يفعل بقوة ما فيه اما الذي بالارادة والاختيار فذلك ظ واما الذي ليس
بالارادة والاختيار فان ذلك الفعل اما ان يصدر عن ذاته او يصدر عن
شيء مباين له جسماني او عن شيء مباين له غير جسماني فان صدر عن ذاته وذاته
يشارك الاجسام الاخرى في الجسمية وتخالفها في صدور ذلك الفعل
عنها فاذن في ذاته معنى زايد على الجسمية هو مبدأ لصدور هذا الفعل عنه
وهذا هو الذي يسمى قوة وان كان ذلك عن جسم آخر فيكون هذا الفعل عن
هذا الجسم بقسر او عن عرض وقد فرض لا بقسر من جسم آخر ولا عرض وان
كان عن شيء آخر مفارق فلا يخ اما ان يكون اختصاص هذا الجسم بهذا
الوسط لقبول التأثير عن هذا المفارق هو لما هو جسم او بقوة فيه او لقوة
في ذلك المفارق فان كان بما هو جسم فكل جسم يشاركه فيه وان كان لقوة
فيه فتلك القوة مبدأ لصدور ذلك الفعل عنه وايضا ان كان قد يفعل
من المفارق لمعاونتها او لكونه المبدأ الاول فيه واما ان كان لقوة فيه
في ذلك المفارق فاما ان يكون نفس تلك القوة يوجب ذلك او اختصاص
ارادة فان كان نفس القوة يوجب ذلك فلا يخ ان يكون ايجاب ذلك
من هذا الجسم بعينه لاحد الامور المذكورة فيرجع الكلام من راس واما
ان يكون على سبيل الارادة فلا يخ اما ان يكون تلك الارادة ميزت

هذا الجسم

عن الاوايل

لكن ليس كذلك فرضا

ميزت هذا الجسم بخاصيته تختص بها من ساير الاجسام او جزافا كيف
اتفق فان كان جزافا كيف اتفق لم يستمر على النظام الابدي والاكثري
فان الامور الاتفاقية هي التي ليست بدايمة ولا اكثرية ولكن الامور الطبيعية
دايمة او اكثرية فليست باتفاقية فبقي ان يكون بخاصية تختص بها من ساير
الاجسام ويكون تلك الخاصية مرادا منها صدور ذلك الفعل ثم لا يخ
اما ان يراد ذلك لان تلك الخاصية يوجب ذلك الفعل او يكون منه
في الاكثر او لا يوجب ولا يكون منه في الاكثر فان كان يوجب فهو مبدأ
ذلك وان كان في الاكثر والذي في الاكثر كما علمت في الطبيعيات
فهو بعينه الذي يوجب ذلك لكن له عايق لان اختصاصه بان يكون الامر
منه اكثر هو لميل من طبيعته الى جهة ما يكون منه فان لم يكن فيكون لعايق فيكون
ايضا الاكثري في نفسه موجبا ان لم يكن عايق فيكون الموجب هو الذي يسلم له الامر
بلا عايق وان كانت تلك الخاصية لا يوجبه ولا يكون منه في الاكثر فكونه
عنه وعن غيره واحد فاختصاصه به جزاف وقيل ليس بجزاف وكذلك ان
قيل ان كونه صاحب تلك الخاصية اولى فمعناه ان صدوره عنه اوفق
فهو اذن موجب له او ملايم لوجوبه والملايم علة اما بالذات او بالعرض واذا
لم يكن علة اخرى بالذات غيره فليس هو بالعرض لان الذي بالعرض
فهو على احد النحوين المذكورين فبقي ان تلك الخاصية بعينها موجبة
فالخاصية الموجبة يسمى قوة وهذه القوة يصدر عنها الافاعيل الجسمانية وان
كان لقوة من مبدأ البعد ولنؤكد بيان ان لكل حادث مبدأ ماديا ونقول
بالجملة ان كل حادث بعد ما لم يكن فله لا محالة مادة لان كل كاين يحتاج
الى ان يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه فانه ان كان ممتنع الوجود لم

لم يكن

نفسه لم يكن البتة وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل
لا يقدر عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكنا الا ترى انا نقول ان المحال لا قدرة عليه
ولكن القدرة هي على ما يمكن ان يكون فلو كان امكان كون الشي هو نفس القدرة
عليه كان هذا القول كانا نقول ان القدرة انما تكون على ما عليه القدرة
وكانا نقول ان المحال ليس عليه قدرة لانه ليس عليه قدرة وما كنا نعرف ان
هذا الشي مقدور عليه او غير مقدور عليه بنظرنا في نفس الشي بل بنظرنا في حال
قدرة القادر هل عليه قدرة ام لا فان اشكل علينا انه مقدور عليه لم يمكننا ان نعرف
ذلك البتة لانا ان عرفنا ذلك من جهة ان الشي محال او ممكن وكان معنى
المحال هو انه غير مقدور عليه ومعنى الممكن انه مقدور عليه كنا عرفنا المجهول
بالمجهول فبين واضح ان معنى كون الشي ممكنا في نفسه هو غير معنى كون الشي
مقدورا عليه وان كانا بالموضوع واحدا وكونه مقدورا عليه لازم لكونه
ممكنا في نفسه وكونه ممكنا في نفسه هو باعتبار ذاته وكونه مقدورا عليه
هو باعتبار اضافته الى موجده فاذا تقرر هذا فانا نقول ان كل حادث
فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد
والمحال ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده وانه ممكن
الوجود فلا يخلو امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا ومحال
ان يكون معنى معدوما والا فلم يسبقه امكان وجوده فهو اذن معنى موجود
وكل معنى موجود فاما قايم في موضوع او قايم لا في موضوع وكل ما هو قايم
لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب ان يكون به مضافا وامكان الوجود
انما هو بالاضافة الى ما هو امكان وجود له فليس امكان الوجود جوهرا
لا في موضوع فهو اذن معنى في موضوع وعارض لموضوع ونحن نسمي

قدرة ام
او غير مقدور عليه ام

امكان

امكان الوجود قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشي
موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة فاذن كل
حادث فقد تقدمه المادة فنقول ان هذه الفصول التي اوردناها يوهم ان
القوة على الاطلاق قبل الفعل ومتقدمة عليه لا في الزمان وحده وهذا امر
قد مال اليه عامة من القدما فبعضهم جعل للهيولى وجودا قبل الصورة وان
الفاعل البسها الصورة بعد ذلك اما ابتدا من نفسه واما لداع دعاه
اليه كما ظن بعض الشارعين فيما لا يعنيه ولا له درجة الخوض في مثله فقال
ان شيا كالنفس وقع له فلتة ان اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها
فلم يحسن التدبير ولا كمل حسن التصوير فتداركها الباري تعالى واحسن تقويمها
ومنهم من قال ان هذه الاشيا كالنفس كانت في الازل تتحرك بطباعها
حركات غير منتظمة فاعان الباري تعالى طبيعتها ونظمها ومنهم من قال
ان العدم هو الظلمة او الهاوية او شي لا يتناهى لم يزل ساكنا ثم تحرك او الخليط
الذي يقول به انكساغورس وذلك لانهم قالوا ان القوة تكون قبل
الفعل كما في البذور والمني وفي جميع ما يصنع فبالحري ان نتامل هذا ونتكلم
فيه فنقول اما الامر في الاشيا الجزئية الكاينة الفاسدة فهو على ما قالوا ان
القوة فيها قبل الفعل قبلية في الزمان واما الامور الكلية والموبدة التي
لا تفسد وان كانت جزئية فانها لا يتقدمها التي بالقوة البتة ثم القوة
متاخرة بعد هذه الشرايط من كل وجه وذلك لان القوة ليست تقوم
بذاتها فلا بد لها من ان تقوم بجوهر يحتاج ان يكون بالفعل فانه ان لم يكن
صار بالفعل فلا يكون مستعدا لقبول شي فان ما هو ليس مطلقا فليس يمكنه
ان يقبل شيا ثم قد يكون الشي بالفعل ولا يحتاج الى ان يكون بالقوة كالابديات

اراد الذي لا تفسد الابدية

اراد المجردات الابدية

فانها وايجابا بالفعل فمن هذه الجهة حقيقة ما بالفعل قبل حقيقة القوة بالذات
ومن وجه اخر فان القوة تحتاج الى ان تخرج الى الفعل بشيء يكون موجودا بالفعل
قبل يكون الشيء بالقوة وليس انما يحدث ذلك حدوثا مع الفعل فان ذلك
ايضا يحتاج الى مخرج وينتهي الى شيء موجود بالفعل لم يحدث
فانما تخرج القوة الى الفعل شيء يجانس لذلك الفعل موجود قبل الفعل
بالفعل كما ان الحار يسخن والبارد يبرد وايضا فكثيرا ما يوجد ما هو يكون بالقوة
من حيث هو حامل القوة عن الشيء الذي هو بالفعل حتى يكون الفعل بالزمان
قبل القوة لا مع القوة فان المني كان عن الانسان والبذر عن الشجر حتى
كان عن ذلك ومن هذا الشجر فليس ان يفرض الفعل في هذه الاشياء
قبل القوة اولى من ان يفرض القوة قبل الفعل ايضا فان الفعل في التصور
والتحديد قبل القوة لانك لا يمكنك ان تحد القوة الا انها للفعل واما
الفعل فانك لا تحتاج في تحديده وتصوره انه للقوة فانك تحد المربع
وتعقله من غير ان يخطر ببالك قوة قبوله ولا يمكنك ان تحد القوة على
التربيع الا ان تذكر المربع لفظا او عقلا وتجعله جزء حده وايضا فان الفعل
قبل القوة بالكمال والغاية فان القوة نقصان والفعل كمال والخير في كل
شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث الشر فهناك ما بالقوة بوجه ما فان
الشيء اذا كان شرا فاما ان يكون لذاته شرا ومن كل وجه وهذا محال فانه ان
كان موجودا فمن حيث هو موجود ليس بشر وانما يكون شرا من حيث فيه
عدم كمال مثل الجهل للجاهل او لانه يوجب في غيره وذلك مثل الظلم للظالم
فالظلم انما هو شر لانه ينقص من الذي فيه الظلم طبعه الخير ومن الذي عليه
الظلم السلامة او الغنى او غير ذلك فيكون من حيث هو شر مشوبا بعدم

والشي

والشيء بالقوة ولو انه لم يكن معه ولا فيه ما بالقوة لكانت الكمالات التي تجب
للاشياء حاضرة فما كان شرا بوجه من الوجوه فبين ان الذي بالفعل هو الخير
من حيث هو كذلك والذي بالقوة هو الشر او منه الشر واعلم ان القوة على
الشر خير من الفعل والتكوين خيرا من الفعل خير من القوة على الخير ولا يكون الشرير
شريرا بالقوة الشريرة بل بملكة الشر ونرجع الى ما كنا فيه فنقول قد علمت حال تقدم
القوة مطلقا واما القوة الجزئية فتقدم الفعل الذي هي قوة عليه وقد تقدمها
فعل مثل فعلها حتى يكون القوة منه وقد لا يجب لكن يكون معها شيء اخر
به يخرج القوة الى الفعل والا لم يكن فعل البتة فما هو ذو القوة وحده لا يكفي
في ان يكون فعل بل يحتاج الى مخرج للقوة الى الفعل فقد علمت ان الفعل
بالحقيقة وانه هو المتقدم بالشرف والتمام

فصل في التام والناقص وما هو فوق التمام وفي الكل وفي الجميع

التام اول ما عرف عرف في الاشياء
ذوات العدد اذا كان جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا للشيء قد حصل للعدد
فلم يبق شيء من ذلك غير موجود ثم نقل ذلك الى الاشياء ذوات الكم
المتصل فقيل تام في القامة اذ كانت تلك ايضا عند الجمهور معدودة لانها
انما يعرف عند الجمهور من حيث تقدره واذا قدرت لم يكن بد من ان يعد
ثم نقلوا ذلك الى القوى والكيفيات فقالوا كذا تام القوة وتام البياض
وتام الحسن وتام الخير كان جميع ما يجب ان يكون له من الخير قد حصل
ولم يبق شيء من خارج ثم اذا كان من جنس الغني شيء وكان لا يحتاج
اليه في ضرورة او منفعة او نحو ذلك راوه زائدا او راوا الشيء تاما و
ثم ان كان ذلك الذي قد وجد ما يحتاج اليه الشيء في نفسه قد حصل
معه شيء اخر من جنس ليس يحتاج اليه في اصل ذات الشيء الا انه وان

كان ليس يحتاج اليه في ذلك الشيء فهو تام فيقع في بابه قبيل الجملة وذلك انه
فوق التام وراء الغاية فهذا هو التام والتام فكأنه اسم للنهاية وهو اولا
للعدد ثم لغيره على الترتيب وكان الجمهور لا يقولون له كل وجميع وكان
الثلاثة انما صارت تامة لان لها مبدأ ووسطا ونهاية وانما كان كون الشيء
له مبدأ ووسط ونهاية يجعله تاما لان اصل التام كان في العدد ثم لم
يكن هذا في طبيعة عدد من الاعداد من حيث هو ان يكون تاما على
الاطلاق فان كل عدد من جنس وحدانياته ما ليس بموجود فيه بل انما
يكون تاما في العشرية والتسعية واما من حيث هو عدد فليس يجوز ان
يكون تاما من حيث هو عدد واما من حيث له مبدأ ومنتهى ووسط
فهو تام لانه من حيث له مبدأ ومنتهى يكون ناقصا من جهة ما يكون ليس
فيما بينهما شيء من شانه ان يكون بينهما وهو الوسط وقس عليه ساير
الاقسام اي ان يكون وسط وليس منتهى او وسط ومنتهى وقد
فقد ما يجب ان يكون مبدأ ثم من المحال ان يكون ليس مبدأ او في الاعداد
ليس احدهما واسطة بوجه الا العددين والا منتهيان ليس احدهما
بواسطة بوجه الا العددين واما الوسائط فقد يجوز ان يكثر الا انه يكون
جملتها في انها واسطة كشيء واحد ثم لا يكون التكثر حدا يوقف عليه فان
حصول المبدأ انه والنهاية والتوسط هو اتم ما يمكن ان يقع في ترتيب
مثله ولا يكون ذلك الا للعدد ولا يكون منحصرا الا في الثلاثة فاذا انتهينا
الى هذا المبلغ فلنعرض عنه فليس من عادتنا ان ننظر في مثل هذه الاشياء
التي ينتهي الى الحسبانات اقناعية وليست من طريق القياسات
العلمية بل نقول ان الحكماء ايضا قد نقلوا التام الى حقيقة الوجود فقالوا

لذلك العدد انه تام ايضا اذا كان اقل منه نقصه ولذلك كانهم لا يقولون

من وجه ان التام هو الذي ليس شيء من شانه ان يكون من وجوده ليس له بل كل
ما هو كذلك فهو حاصل له وقالوا من وجه آخر ان التام هو الذي يوجد له الصفة
مع شرط ان وجوده نفسه على الكمال ما يكون له هو حاصل له وليس منه
الا ما له وليس ينسب اليه من جنس الوجود شيء فيفيض على ذلك ليستفاد
اليه لا بسبب غيره وفوق التام ماله الوجود الذي ينبغي له ويفيض عنه الوجود
لساير الاشياء كأنه له وجوده الذي ينبغي له وله الوجود الزائد الذي ليس
ينبغي له ولكن يفيض عنه للاشياء وذلك من ذاته ثم جعلوا هذا مرتبة
المبدأ الاول الذي هو فوق التام ومن وجوده في ذاته لا بسبب غيره فيفيض
الوجود فاضلا عن وجوده على الاشياء كلها وجعلوا مرتبة التام للعقل
من العقول المفارقة التي هو في اول وجوده بالفعل لا يخالطها بالقوة و
لا ينتظر وجودا آخر فان كان بعد آخر يوجد عنه فذلك ايضا من الوجود الفائض
من الاول وجعلوا دون التام شيئين المكتفي والناقص والمكتفي هو الذي
اعطي ما به يحصل كمال نفسه في ذاته والناقص المطلق هو الذي يحتاج الى آخر
يمده بالكمال بعد الكمال مثال المكتفي النفس الناطقة التي للكل على السموات
فانها ابدا تامة بفعل الافعال التي لها ويوجد الكمالات التي يجب ان يكون
لها شيئا بعد شيء لا يجتمع كلها دفعة واحدة ولا يبقى ايضا دائما الا ما كان من
كمالاتها التي في جوهرها وصورتها فهو لا يفارق ما بالقوة وان كان فيه
مبدأ يخرج قوته الى الفعل كالعلم بهذا العدد واما الناقص فهو مثل هذه الاشياء
التي في الكون والفساد ولفظ التام ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان يكون
متقاربة الدلالة لكن التام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالقوة او
بالفعل واما الكل فيجب ان يكون لكثرة بالقوة او بالفعل بل الوحدة

في كثير من الأشياء هو الوجود الذي ينبغي له وأما التام في الأشياء ذوات
المقادير والأعداد فيشبه أن يكون هو بعينه الكل في الموضوع فالتام
من حيث إنه لم يبق شيء خارج عنه وهو كل لأن ما يحتاج إليه حاصل فيه وهو
بالقياس إلى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس إلى ما لم يبق
خارجا عنه تام ثم قد اختلف في استعمال لفظي الكل والجميع على اعتباريهما
فتارة يقولون إن الكل يق للمتصل والمنفصل والجميع يق خاصة للكثير
الذي لوضعه اختلاف والكل لما لوضعه اختلاف ويق كل وجميع معا لما
يكون له الحالان جميعا وأنت تعلم أن هذه الألفاظ يجب أن يستعمل
على ما يقع عليه الاصطلاح والأحرى من وجه أن يق كل لما فيه انفصال
حتى يكون له أجزاء فإن الكل يق بالقياس إلى الأجزاء والجميع أيضا يجب
أن يكون كذلك فإن الجميع من الجمع والجمع إنما يكون للآحاد بالفعل أو
وحدات بالفعل لكن الاستعمال قد أطلق على ما كان أيضا جزؤه وواحده
بالقوة فكان الكل في الأصل بإزاء الأجزاء والجميع بإزاء الواحد فكان
الكل يعتبر الجميع فيه أن يكون فيه آحاد وإن لم يلتفت إلى وحدته
فكان هذا القول كلام الفصل فإن الاصطلاح أحرى مما بعد ذلك كما
واحد حتى صار أيضا يق الكل والجميع في غير ذوات الكم إذا كان لها
أن يتكمم بالعرض كالبياض كله والسواد كله أو كان لها أن يشتد ويضعف
كالحرارة كلها والقوة كلها ويق للمركب من أشياء مختلفة كالحيوان كل أو نفس
وبدن له أجزاء فإنه تارة يق لما بعده وتارة لا يكون شيئا من الشيء لغيره معه إن
كان لما بعده وربما خص بهذا الاسم البعض من تركيبه ما ينقسم إليه الشيء والكم بل
في الوجود مثل النفس والبدن للحيوان والهيولى والصورة للمركب بالجملة تركيبه

لا يق إلا للمنفصل وتارة يقولون إن الجميع صح

لما بعده وإن لم يلتفت إلى وحدته وكان الجميع يعتبر فيه أن يكون لم صح

المركب المختلف المبادي

[illegible]

وبالجملة المركب المختلف المبادي

المقالة الخامسة فصل في الأمور العامة وكيفية
وجودها وبالحري أن نتكلم الآن في الكلي والجزئي فإنه مناسب أيضا لما فرغنا منه
وهو من الأعراض الخاصة بالموجود فنقول إن الكلي قد يق على وجوه ثلاثة فيقال
كلي للمعنى من جهة أنه مقول بالفعل على كثيرين مثل الإنسان ويق كلي للمعنى إذا كان
جائزا أن يحمل على كثيرين وإن لم يشترط أنهم موجودون بالفعل مثل معنى البيت المسبع
كلي من حيث إن طبيعته أن يق على كثيرين ولكن يختلف فليس يجب أن يكون له
الكثيرون ولا موجودين بل ولا الواحد منهم ويق كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوره أن
يق على كثيرين إنما يمنع إن منع سبب ويدل عليه دليل مثل الشمس والأرض
فإنهما من حيث يعقل شمسا وأرضا لا يمنع الذهن عن أن يجوز أن معناه يوجد في
كثيرين إلا أن يأتيه دليل أو حجة يعرف بها أن هذا ممتنع ويكون ذلك ممتنعا بسبب
من خارج لا نفس تصوره وقد يمكن أن يجمع هذا الكل في أن هذا الكلي هو الذي لا
يمنع نفس تصوره عن أن يق على كثيرين ويجب أن يكون الكلي المستعمل في
المنطق وما أشبهه هو هذا وأما الجزئي المفرد فهو الذي نفس تصوره يمنع أن يق
معناه على كثيرين كذات زيد المشار إليه فإنه مستحيل أن يتوهم إلا له وحده
فالكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء تلحقه الكلية شيء فالكلي من
حيث هو كلي هو ما يدل عليه أحد هذه الحدود فإذا كان ذلك إنسانا أو فرسا
فههنا معنى آخر غير معنى الكلية وهو الفرسية فإن حد الفرسية ليس حد الكلية
ولا الكلية داخلة في حد الفرسية فإن الفرسية لها حد لا يفتقر إلى الكلية لكن
يعرض لها الكلية فإنه في نفسه ليس شيئا من الأشياء إلا الفرسية فإنه في نفسه
لا واحد ولا كثير ولا موجود في الأعيان ولا في النفس ولا شيء من ذلك
بالقوة ولا بالفعل على أن يكون ذلك داخلا في الفرسية بل من حيث هي

فرسية وفرسية فقط بل الواحدية صفة تقترن الى الفرسية فيكون بالفرسية مع
تلك الصفة واحدة وكذلك للفرسية مع تلك الصفات صفات اخرى
كثيرة داخلة عليها فالفرسية بشرط انها تطابق بحدها اشياء كثيرة تكون
عامة ولانها ماخوذة بخواص واعراض مشار اليها فيكون خاصة فالفرسية
في نفسها فرسية فقط فان سئلنا عن الفرسية بطرفي النقيض مثلا هل الفرسية
الف ام ليست بالف لم يمكن الجواب الا السلب لاي شيء كان ليس على ان السلب
بعد من حيث هي بل على انه قبل من حيث اي ليس يجب ان يقرن الفرسية
من حيث هي فرسية ليست بالف بل ليست من حيث هي فرسية بالف ولا بشيء
من الاشياء فان كان طرفا المسئلة موجبتين لا يخرج منهما شيء لم يلزم ان يجاب
عنهما البتة وهذا يفرق حكم الموجب والسالب والموجبتين اللتين في قوة
النقيضين وذلك لان الموجب منهما الذي هو لازم للسالب معناه
انه اذا لم يكن الشيء موصوفا بذلك الموجب الآخر كان موصوفا بهذا الموجب
وليس اذا كان موصوفا به كان بهيئة هو فانه ليس اذا كان الانسان واحدا
او ابيض كانت هوية الانسان هي هوية الوحدة او البياض او كان
هوية الانسان هي هوية الواحد والابيض فاذا جعلنا الموضوع المسئلة
هوية الانسانية من حيث هي انسانية كثير او واحد وسئل بطرفي النقيض
فقيل اواحد هو ام كثير لم يلزم ان يجاب لانها من حيث هي الانسانية
شيء غير كل واحد منهما ولا يوخذ في حد ذلك الشيء الا الانسانية فقط واما انه هل
يوصف بانه واحد او كثير على انه وصف يلحقه فلا محالة انه يوصف بذلك ولكن
لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو انسانية فقط فلا يكون من حيث
هو انسانية هو كثير بل انما يكون كان ذلك هو شيء يلحقه من خارج فاذا كان

نظرنا اليه من حيث هو انسانية فقط فلا يجب ان نشوبه بنظر الى شيء من خارج يجعل النظر
نظرين نظرا اليه بما هو ونظرا الى لواحقه من حيث النظر الواحد الاول لا يكون الا
الانسانية فقط فلهذا ان قال قائل ان الانسانية التي في زيد من حيث
هي انسانية هل هي غير التي في عمرو فيلزم ان نقول لا وليس يلزم من تسليمه هذا
ان نقول فاذن تلك وهذه واحدة بالعدد لان هذا كان سلبا مطلقا وعنينا
بهذا السلب ان تلك الانسانية من حيث هي انسانية هي انسانية فقط
وكونها غير الشيء التي في عمرو شيء من خارج فانه ان لم يكن ذلك خارجا عن تلك
الانسانية لزم ان تكون الانسانية من حيث هي انسانية الفا او ليست
بالف وقد ابطلنا ذلك وانما اخذنا الانسانية من حيث هي انسانية فقط
على انا اذا قيل الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية تكون قد جعلناها
اعتبارا من حيث هي انسانية ساقطا عنها انها في زيد او انها التي في
زيد والا فيكون قد اخذنا الانسانية على انها في زيد وقد جردناها وقد تكلمنا
على انا التفتت اليها وهي انسانية ثم لا يخلو اما ان يرجع الكناية التي في انها
الى الانسانية التي في زيد فيكون هذا المحال من القول فانه لا يجتمع ان يكون التي
في زيد فهي باعتبار انها انسانية فقط وان رجعت الى الانسانية فذكر
زيد لغو الا ان يعني ان الانسانية التي عرض لها من خارج ان كانت في
زيد وقد اسقطنا عنها انها في زيد نفس هي هكذا وهذا الفهم فيه اعتبار غير
الانسانية فان سئلنا سائل وقال الستم تجيبون فتقولون انها ليست
كذا وكذا وكونها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية بما هي انسانية فنقول انا
لا نجيب بانها من حيث هي انسانية ليست كذا بل نجيب بانها ليست هي
من حيث هي انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما في المنطق وههنا شيء آخر

95

وهو ان الموضوع في مثل هذه المسايل يكاد يرجع الى الاهمال اذ لم يعلق بحصر ولا كم
عنها جواب اللهم الا ان يجعل تلك الانسانية كانها مشار اليها فلا كثرة فيها
فح لا يكون قولنا من حيث هي انسانية جزءا من الموضوع لانه لا يصح ان يق
ان الانسانية التي هي من حيث هي انسانية الا وقد عادت مهملة وان قيل
ان تلك الانسانية التي هي من حيث هي انسانية يكون قد وقع اليها الاشارة
فزادت على الانسانية ثم ان ساهلنا في ذلك فيكون الطرفان من المسئلة مسلوبين
عنها ولم يجب ان يكون واحدا او كثيرا او هو او غيرا على معنى انه لا بد ان يكون هو
او غيرا في الفصول الا معنى ان يصير غيرا بالاعراض التي معها او لا يوجد البتة الا مع اعراض
وح لا يكون ماخوذة مع من حيث هي انسانية فقط فاذا ليست غيرا فهي غير [illegible]
بالاعراض ويكون لهذه الاعراض تاثير في تخصيص زيد بانه مجموع الانسان او الانسانية
واعراض لازمة كانها اجزاء منه وتاثيرها في الانسانية او الانسانية بانها منسوبة
اليها ونعود من راس ونجمع هذا ونحصر عنها بعبارة اخرى كالمذكر لما سلف
من قولنا فنقول ان هيهنا محسوسا هو الحيوان او الانسان مع مادة وعوارض
هذا هو الانسان الطبيعي وهيهنا شي هو الانسان والحيوان منظورا الى ذاته
بما هو غير ماخوذ معه ما خالطه وغير مشروط فيه شرط انه عام او خاص او واحد او كثير
لا بالفعل ولا باعتبار القوة ايضا من حيث هو بالقوة اذ الحيوان بما هو حيوان
والانسان بما هو انسان اي باعتبار حده ومعناه غير ملتفت الى امور اخر
تقارنه ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخصي والحيوان
من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار انه موجود في الاعيان
او معقول في النفس هو حيوان وشي ليس هو حيوانا منظورا اليه وحده ومعلوم
انه اذا كان حيوان وشي كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك من جانب

اذ لا

انسانية

الانسان

الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته
مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر عارض او لازم فالطبيعة
كالحيوانية والانسانية بهذا الاعتبار متقدم في الوجود على الحيوان الذي
هو شخص بعوارضه او كلي وجودي او عقلي تقدم البسيط على المركب والجزء
على الكل وبهذا الوجود لا هو جنس ولا نوع ولا شخص ولا واحد ولا كثير بل هو
بهذا الوجود هو حيوان فقط وانسان فقط لكنه يلزمه لا محالة ان يكون واحدا
او كثيرا اذ لا يخلو عنهما شي موجود على ان ذلك لازم له من خارج وهذا الحيوان
بهذا الشرط وان كان موجودا في كل شخص فليس هو بهذا الشرط حيوانا وان
كان يلزمه ان يصير حيوانا ما لانه في حقيقته وماهيته بهذا الاعتبار حيوان ما وليس
يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا بما هو
انه حيوان بحال ما موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فحيوان ما موجود
فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان غير مفارق
للمادة فهو ببياضيته موجود في المادة على انها شي اخر بعينه بذاته وله حقيقة
بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن في الوجود امرا آخر والقايل ان
يقول ان الحيوان بما هو حيوان غير موجود في الاشخاص لان الموجود في الاشخاص
هو حيوان ما لا الحيوان بما هو حيوان ثم الحيوان بما هو حيوان موجود فهو اذن
مفارق للاشخاص ولو كان الحيوان بما هو حيوان موجودا لهذا الشخص لم يخل اما
ان يكون خاصا له او غير خاص له فاذا كان خاصا له لم يكن الحيوان بما هو حيوان
هو الموجود فيه او هو له بل حيوان ما وان كان غير خاص كان شي واحد بعينه
بالعدد موجودا في الكثرة وهو محال وهذا الشك وان كان ركيكا سخيفا فقد
اوردناه لسبب انه قد وقعت هذه الشبهة في زماننا لطايفة ممن يتخطى التفلسف

فنقول ان هذا المسلك قد وقع فيه الغلط من وجوه عدة احدها الظن بان
الموجود من الحيوان اذا كان حيوانا ما فان طبيعة الحيوانية معتبرة بهذا الاعتبار بشرط
اخر لا يكون موجوده فيه وبيان غلط هذا الظن قد تقدم والثاني الظن بان الحيوان
بما هو حيوان يجب ان يكون خاصا او غير خاص بمعنى العدول وليس كذلك بل
الحيوان اذا نظر اليه بما هو حيوان ومن جهة حيوانيته لم يكن خاصا ولا غير خاص
الذي هو العام بل كلاهما يسلبان عنه لانه من جهة حيوانيته حيوان فقط و
معنى الحيوان في انه حيوان غير معنى الخاص والعام وليسا داخلين ايضا في ماهيته
واذا كان كذلك لم يكن الحيوان بما هو حيوان خاصا ولا عاما في حيوانيته
بل هو حيوان لا غيره من الامور والاحوال لكنه يلزمه ان يكون خاصا او عاما
فقولهم لم يخل اما ان يكون خاصا او يكون عاما ان عني به قوله انه لا يخلو عنهما في
حيوانيته فهو خال عنهما في حيوانيته وان عني انه لا يخلو في الوجود عنهما اي لا يخلو
عن لزوم احدهما فهو صادق فان الحيوان يلزمه ضرورة ان يكون خاصا او
عاما واذا عرض له لم يبطل عنه الحيوانية التي هي باعتبار ما ليس بخاص ولا
عام بل يصير خاصا او عاما بعد ما يعرض له من الاحوال وههنا شئ يجب
ان نفهمه وهو انه حق ان يقال الحيوان بما هو حيوان لا يجب ان لا يبقى عليه
عموم او خصوص وذلك انه لو كانت الحيوانية توجب ان لا يبقى عليها
خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص او حيوان عام ولهذا المعنى يجب ان
يكون فرق قائم بين ان نقول ان الحيوان بما هو حيوان مجرد بلا شرط شئ
اخر وبين ان نقول ان الحيوان بما هو حيوان مجرد بشرط لا شئ اخر ولو كان يجوز
ان يكون للحيوان بما هو حيوان مجرد بشرط ان لا يكون معه شئ اخر وجود في الاعيان
لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان بشرط

لا يجب ان يبقى عليه خصوص او عموم وليس يجب ان يبقى الحيوان بما هو حيوان
م

لا شئ اخر وجوده في الذهن فقط فاما الحيوان مجردا لا بشرط شئ اخر فله وجود في الاعيان
فانه في نفسه وفي حقيقته بلا شرط اخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج
فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون
مفارقا بل هو الذي في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان وقد
اكتنفه من خارج شرائط واحوال فهو في حده الذي هو بها واحد من تلك جملة
حيوان مجرد بلا شرط شئ اخر وان كانت تلك الوحدة زائدة على حيوانيته
ولكنها غير اللواحق الاخرى ولو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون لم
يكن هذا الحيوان الذي نطلبه ونتكلم عليه لانا نطلب حيوانا مقولا على كثيرين
بان يكون كل واحد من الكثيرين هو واما المباين الذي ليس محمولا على هؤلاء
اذ ليس شئ منها هو هو فلا حاجة بنا اليه فيما نحن بسبيله فالحيوان ماخوذا بعوارضه
هو الشئ الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من الوجود
الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي
لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى واما كونه مع عوارض و
مادة وهذا الشخص وان كان بعناية الله فهو بسبب الطبيعة الجزئية وكما ان للحيوان
في الوجود انحاء فوق واحدة كذلك له في العقل فان في العقل صورة الحيوان
المجرد على النحو الذي ذكرناه من التجريد وهو بهذا الوجه يسمى صورة عقلية
وفي العقل ايضا صورة الحيوان من جهة ما يطابق في العقل بحد واحد بعينه
اعيانا كثيرة فتكون الصورة الواحدة مضافة عند العقل الى كثرة وهو بهذا
الاعتبار كلي وهو معنى واحد في العقل لا يختلف نسبته الى اي واحد اخذته
من الحيوانات اي اي واحد منها احضرت صورته في الخيال ثم انتزع
العقل مجرد معناه عن العوارض حصل في العقل هذه الصورة بعينها

وحدتهم

وان لم توجد بعينه من خارج

وكانت هذه الصورة هي ما تحصل من تجريد الحيوانية عن اي خيال شخص
ماخوذ عن موجود من خارج او جار مجرى الموجود من خارج بل آخر عن الخيال
وهذه الصورة وان كانت بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس
الى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل
ولان الانفس الشخصية كثيرة بالعدد فيجوز ان تكون هذه الصورة الكلية كثيرة
بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية ويكون لها معقول كلي آخر هو بالقياس
اليها مثلها بالقياس الى خارج ويتميز في النفس عن هذه الصورة التي هي
كلية بالقياس بان تكون مقولة عليها وعلى غيرها وسنعيد الكلام في هذا
عن قريب بعبارة اخرى فالامور العامة من جهة موجودة من خارج ومن جهة
ليست اما شيء واحد بعينه بالعدد محمول على كثيرين يكون هو محمولا على هذا
الشخص بان ذلك الشخص هو وعلى شخص آخر كذلك فامتناعه بين وسنزداد
بيانا بل الامور العامة من جهة ما هي عامة بالفعل موجودة في العقل فقط

الى خارج

فصل في كيفية كون الكلية للطبائع واتمام القول في ذلك وفي الفرق بين الكل والجزء والكلي والجزئي

فقد تحققت اذن ان الكلي في الموجودات انما
ما هو وهو هذه الطبيعة عارضا لها احد هذه المعاني التي سميناها كلية وذلك
المعنى ليس له وجود منفرد في الاعيان البتة فانه ليس الكلي بما هو كلي موجودا
منفردا بنفسه انما يتشكك من امره انه هل له وجود على انه عارض لشيء من
الاشياء حتى يكون في الاعيان شيء هو انسان وهو ذاته بعينه
موجودة لزيد وعمرو وخالد فنقول اما طبيعة الانسان من حيث هو انسان
فيلحقها ان تكون موجودة وان لم يكن انها موجودة هو انها انسان ولا داخلا
فيه وقد يلحقها مع الوجود هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا في النفس

واما الكلية من خارج فعلى اعتبار آخر شرحناه في الفنون السابقة بل
هذه الطبائع ما كان منها غير محتاج الى مادة في ان يبقى ولا في ان يبتدئ لها وجود
فيكون من المستحيل ان يتكثر بل انما يكون النوع منه قائما واحدا بالعدد
لان مثل هذه الطبيعة ليست تتكثر بالفصول لا بالمواد ولا بالاعراض اما بالفصول
فلنوعيته واما بالمواد فلتجرده واما بالاعراض فلان الاعراض اما ان تكون لازمة
للطبيعة فلا تختلف فيها الكثرة النوع واما ان تكون عارضة غير لازمة للطبيعة
فيكون عروضها بسبب يتعلق بالمادة فيكون حق مثل هذا اذا كان نوعا
موجودا ان يكون وجوده واحدا بالعدد وما كان منها محتاجا الى المادة فانما
توجد مع ان توجد المادة مهيأة فيكون وجوده مستلحقا به اعراضا واحوالا
خارجة يتشخص بها وليس يصح ان يكون طبيعة واحدة مادية وغير مادية فقد
عرفت هذا اما في خلال ما علمت واما ان كانت هذه الطبيعة جنسية
فسنبين ان طبيعة الجنس محال ان تقوم الا في الانواع ثم تعود قوام الانواع
فهذه حال وجود الكليات وليس يمكن ان يكون معنى واحد هو بعينه موجودا
في كثيرين فان الانسانية التي في عمرو ان كانت لا لمعنى الحد موجودة
في زيد كان ما يعرض لهذه الانسانية في زيد لا محالة يعرض لها وهي في عمرو
الا ما كان من العوارض مهية معقولة بالقياس الى زيد واما ما كان يستقر
في ذات الانسان ليس استقراره فيه محوجا الى ان يصير مضافا فمثل ان
يبيض او يسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن مضافا الا الى المعلوم ويلزم من هذا
ان يكون ذات واحدة اجتمع فيها الاضداد وخصوصا ان كان حال
الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة معنى حيوانية
بانها ناطقة وغير ناطقة وليس يمكن ان يعقل من جهة سلبه انسانية

بحث ٣

بدلها

واحدة اكتنفتها اعراض عمرو واياها بعينها اكتنفت اعراض زيد فان نظر
الى الانسانية بلا شرط آخر فلا تخلو من ان تنظر الى هذه الاضافات على ما علمت
فقد بان انه ليس يمكن ان تكون الطبيعة توجد في الاعيان وتكون بالفعل
كلية اي هي وحدها مشتركة للجميع وانما تعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في
التصور الذهني واما كيفية وقوع ذلك فيجب ان يتامل مما قلنا في كتاب
النفس فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه
في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها
عنده حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي
احد اشخاص العلوم او التصورات وكما ان الشي باعتبارات مختلفة يكون
جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن
حيث ان هذه الصورة في النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك
فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بيناها فيما مضى فهي كلية ولا تناقض
بين هذين الامرين لانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات الواحدة يعرض
لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا تكون الا بالاضافة
فقط واذا كانت الاضافة لذوات كثيرة لم تكن شركة فيجب ان يكون اضافات
كثيرة لذات واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد من حيث هي
شخصية لا محالة والنفس نفسها اذا تصورت ايضا كليا اعني ان تجمع هذه الصورة واخرى
في تلك النفس او في نفس غيرها فانها كلها من حيث هي في النفس تجد
واحدا وكذلك قد يوجد اشتراكات اخرى فيكون الكلي الاخر يميز
هذه الصورة بحكم ما خاص وهي نسبتها الى امور في النفس وهذه انما كانت
نسبتها الجاعلة اياها كلية الى امور من خارج على وجه ان تلك

صورة ح

الخارجات

الخارجات سبقت الى الذهن فجاز ان يقع عنها فيه هذه الصورة بعينها
واذا سبق واحد فتاثرت النفس منه بهذه الصفة لم يكن لما خلاه تاثير جديد
الا ان يحكم بهذا الجواز المعتبر فان هذا الاثر مثل صورة السابق قد جرد عن العوارض
وهذا هو المطابقة ولو كان بدل احد هذه المؤثرات او المؤثر بها شي غير تلك
الامور المفروضة وغير مجانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون مطابقة
واما الكلي الذي في النفس بالقياس الى هذه الصورة التي في النفس فهذا
الاعتبار بحسب القياس الى اي صورة سبقت من هذه الصور التي
في النفس الى النفس ثم هذه ايضا تكون صورة شخصية من حيث هي على ما
قلنا ولان في قوة النفس ان تعقل وتعقل انها عقلت وان تركب
اضافات في اضافات وتجعل للشي الواحد احوالا مختلفة من المناسبات
الى غير النهاية بالقوة فيجب ان لا يكون لهذه الصور العقلية المترتبة بعضها
على بعض وقوف ويلزم ان تذهب الى غير النهاية لكن يكون بالقوة لا
بالفعل تعقل معها الامور التي يلزمها لزوما قريبا وان تخطرها بالبال
فضلا عما معن في البعد فان ههنا اشياء في الجذور والصم وفي اضافات
الاعداد كلها قريبة التناول من النفس وليس يلزم ان يكون النفس في
حال واحدة تعقل تلك كلها وان تكون مشتغلة بذلك على الدوام
بل في قوتها القريبة ان تعقل ذلك مثل اخطار المضعفات التي لا نهاية
لها بالبال ومزاوجة عدد باعداد لا نهاية لها بالبال بل لو وقع مناسبة
عدد مع عدد مرارا لا نهاية لها بالتضعيف فان هذا الشبيه شي تحقيقه
فيما نذكره فاما انه هل يجوز ان تقوم المعاني العامة للكثرة مجردة عن الكثرة
وعن التصورات العقلية فامر سنتكلم فيه من بعد فاذا قلنا ان الطبيعة

ويعقل انها عقلت انها عقلت صح

لانه ليس يلزم النفس اذا عقلت شيئا ان يكون بالفعل

كالنفس الاله الله طوبيه

الكلية موجودة في الاعيان فلسنا نعني من حيث هي كلية بهذه الجهة من الكلية بل نعني
ان الطبيعة التي تعرض لها الكلية موجودة في الاعيان فهي من حيث هي طبيعة
شيء ومن حيث هي محتملة لان يعقل عنها صورة كلية شيء وايضا من حيث عقلت
بالفعل كذلك شيء ومن حيث هي صادق عليها انها لو قارنت بعينها تلك
المادة والاعراض بعينها تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الاخر شيء رابع
وهذه الطبيعة موجودة في الاعيان بالاعتبار الاول وليست فيه كلية وموجودة
بالاعتبار الثاني والثالث والرابع ايضا في الاعيان فان جعل هذا الاعتبار
معنى الكلية كانت هذه الطبيعة مع الكلية في الاعيان واما الكلية التي نحن
في ذكرها فليست الا في النفس فاذ قد عرفنا هذه الاشياء فقد سهل لنا الفرق
بين الكل والجزء وبين الكلي والجزئي وذلك ان الكل من حيث هو كل يكون
موجودا في الاشياء واما الكلي من حيث هو كلي فليس موجودا الا في التصور
وايضا الكل يعد باجزائه ويكون كل جزء داخلا في قوامه واما الكلي فانه لا يعد اجزاء
ولا ايضا الجزئيات داخلة في قوامه ايضا فان طبيعة الكل لا تقوم الاجزاء التي
بل تتقوم منها واما طبيعة الكلي فانها تقوم الاجزاء التي فيه وايضا فان طبيعة
الكل لا تصير جزءا من اجزائه البتة واما طبيعة الكلي فانها جزء من طبيعة الجزئيات
لانها اما ان تكون نوعية فتتقوم من طبايع الكليين اعني الجنس والفصل واما شخصية
فتتقوم من طبيعة الكليات كلها ومن طبيعة العرض التي يتشخص بها مع المادة
وايضا فان الكل لا يكون كلا لكل جزء وحده او انفرادا والكلي يكون كليا محمولا
على كل جزئي وايضا فان اجزاء الكل متناهية وليس اجزاء الكلي متناهية وايضا
الكل يحتاج الى ان يحضره اجزاؤه معا والكلي لا يحتاج الى ان يحضره اجزاؤه
معا وقد يمكنك ان تجد فروقا غير هذه ايضا فتعلم ان الكل غير الكلي [?]

بين

بين الجنس والمادة والذي يلزمنا ان نعرفه هو طبيعة الجنس والنوع فاما ان
الجنس على كم شيء يدل فقد كان يدل في زمان اليونانيين على معان وقد
ذهب استعمالها في زماننا فالجنس في صناعتنا لا يدل الا على المعنى
المنطقي وعلى الموضوع وربما استعملنا لفظ الجنس فقلنا ليس
كذا من جنس كذا اي من نوعه او من جملة ما يشاركه في حده والنوع ايضا
ليس يدل عندنا الان في زماننا وعادة تداولنا الكتب العلمية الا على النوع
المنطقي وعلى صور الاشياء وغرضنا الان فيما يستعمله المنطقيون من ذلك
فنقول ان المعنى الذي يدل عليه بلفظ الجنس ليس يكون جنسا الا على نحو
من التصور اذا تغير عنه ولو بادنى اعتبار لم يكن جنسا وكذلك كل واحد من
الكليات المشهورة ولنجعل بياننا في الجنس وفي بياننا تكثير اشكاله على
المتوسطين في النظر فنقول ان الجسم قد يقال انه جنس الانسان فان
كان مادة الانسان كان لا محالة جزءا من وجوده واستحال ان يحمل ذلك
الجزء على الكل ولننظر كيف يكون الفرق بين الجسم وقد اعتبر مادة وبينه
وقد اعتبر جنسا فهناك يصير لنا سبيل الى معرفة ما نريد بيانه فاذا
اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا وبشرط انه ليس
داخلا فيه معنى غير هذا وبحيث لو انضم معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير
ذلك كان معنى خارجا عن الجسمية محمولا في الجسمية ومضافا اليها
فالجسم مادة وان اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان
لا تتعرض لشرط آخر البتة ولا توجب ان يكون جسميته لجوهرية مصورة
بهذه الاقطار فقط بل جوهرية كيف كانت ولو مع الف معنى مقوم لخاصية
تلك الجوهرية وصورة ولكن معها وفيها الاقطار فللجملة اقطار ثلث

مكان النوع ه

وقد يقال انه مادة الانسان ه

على ما هي الجسم و بالجملة اي مجتمعات يكون بعد ان يكون جملتها جوهرا ذا اقطار
ثلثة و يكون تلك المجتمعات ان كانت هناك مجتمعات داخلة في هوية
ذلك الجوهر لا ان يكون تلك الجوهرية تمت بالاقطار ثم عرضت تلك
المعاني خارجة عن الشيء الذي قد تم كان هذا الماخوذ هو الجسم الذي هو
الجنس فالجسم بالمعنى الاول هو جزء الجوهر المركب من الجسم و الصورة
التي بعد الجسمية بمعنى المادة فليس بمحمول لان تلك الجملة ليست بمجرد جوهر
ذي طول و عرض و عمق فقط و اما هذا الثاني فانه محمول على كل مجتمع من مادة
و صورة واحدة او الف و فيها الاقطار الثلثة فهو اذن محمول على المجتمع
في الجسمية التي كالمادة و من النفس لان جملة ذلك جوهر و ان اجتمع
من معان كثيرة فان تلك الجملة موجودة لا في موضوع و تلك الجملة جسم
لانها جوهر و هو جوهر له طول و عرض و عمق و كذلك الحيوان اذا اخذ حيوانا
بشرط ان لا يكون في حيوانيته الا جسمية و تغذ و حس و ان يكون ما بعد
ذلك خارجا عنه فربما كان لا يبعد ان يكون مادة للانسان او موضوعا
و صورته النفس الناطقة و ان اخذ بشرط ان يكون جنسا بالمعنى الذي
يكون به الجسم جنسا في معاني ذلك الجسم على سبيل تجويز الحس و غير
ذلك من الصور و لو كان النطق و فصل يقابل النطق غير متعرض
لرفع شيء عنها او وضعه بل مجوز او جود اي ذلك كان في هويته و لكن
هناك معها بالضرورة قوة تغذية او حس و حركة ضرورة و لا ضرورة
في ان لا يكون غيرها او يكون كان حيوانا بمعنى الجنس و كذلك فافهم
الحال في الحساس و الناطق فان اخذ الحساس جسما او شيئا له حس
بشرط ان لا يكون زيادة اخرى لم يكن فصلا و ان كان جزءا من

بل كان صورة

الانسان

الانسان و كذلك فان الحيوان غير محمول عليه و ان اخذ جسما او شيئا مجوزا
له و فيه و معه و لكن اي الصور و الشرائط كانت بعد ان يكون فيها حس
كان فصلا و كان الحيوان محمولا عليه فاذن اي معنى اخذته مما يحصل الحال
في جنسيته او ماديته فوجدته قد يجوز انضمام الفصل اليه ايها كان على انها
فيه و معه كان جنسا و ان اخذته من جهة بعض الفصول و تمت به المعنى
و ختمته حتى لو دخل شيء اخر لم يكن من تلك الجملة بل مضافا من خارج لم يكن
جنسا بل مادة و ان وجدت لها تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن ان يعرض
صار نوعا و ان كنت في الاشارة الى ذلك المعنى لا تتعرض لذلك كان
جنسا فاذن باشتراط ان لا يكون زيادة يكون مادة و باشتراط
ان يكون زيادة يكون نوعا و بان لا تتعرض لذلك بل تجوز ان يكون
كل واحد من الزيادات على انها داخلة في جملة معناه يكون جنسا و هذا
انما يشكل فيما ذاته مركبة و اما فيما ذاته بسيطة فعسى ان العقل يفرض فيه
هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذي ذكرنا قبل هذا الفصل و اما في
الوجود فلا يكون منه شيء متميز هو جنس و شيء هو مادة فنقول انما يوجد للانسان
الجسمية قبل الحيوانية في بعض وجوه التصور اذا اخذت الجسمية بمعنى المادة
لا بمعنى الجنس و كذلك انما يوجد له الجسم قبل الحيوانية اذا كان الجسم بمعنى
لا يحمل عليه لا بمعنى يحمل عليه و اما الجسمية التي تفرض مع جواز ان يوضع
متضمنة لكل معنى مقرونا به مع وجوب ان تتضمن الاقطار الثلثة فانها
لم توجد للشيء الذي هو نوع من الحيوان الا و قد تضمن الحيوانية فيكون معنى
الحيوانية جزءا منها من وجود ذلك الجسم بالفعل بعد ان كان مجوزا في نفسها
تضمنها اياه جزءا منها من وجود ذلك الجسم بعكس حال الجسم الذي حصل

فيكون معنى الحيوانية

كان الجسم الذي هو بمعنى المادة فانه جزء من وجود الحيوان ثم الجسم المطلق
الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده وحصاله من وجود الانواع وما هو نوع تحته
فهي اسباب لوجوده وليس هو سببا لوجودها وان كان للجسمية التي تعرض
الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل
الجسم الذي بمعنى المادة بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود
ذلك النوع لا غيره وفي العقل ايضا فان الحكم فيه كذلك فان العقل لا يمكنه
ان يضع في شيء من الاشياء الجسمية التي لطبيعة الجنس وجودا محصلا
هو اولا ثم ينضم اليه شيء اخر حتى يحدث الحيوان النوع في العقل فانه لو
فعل ذلك لكان ذلك المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على طبيعة
النوع بل كان جزءا منه في العقل ايضا بل انما يحدث للشيء الذي هو
النوع طبيعة الجنسية في الوجود وفي العقل معا اذا حدث النوع بتمامه فلا
يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس ومضافا اليه بل البتة متضمنا
فيه وجزءا منه من الجهة التي اومأنا اليه وليس هذا الحكم للجنس وحده من حيث
هو كلي بل حكم كل كلي من حيث هو كلي فتبين من هذا ان الجسم اذا اخذ
على الجهة التي يكون جنسا يكون كالمجهول بعد لا ندري انه على اي صورة
وكم صورة يشمل فتطلب النفس تحصيل ذلك لانه لم يتقرر بعد بالفعل
شيء هو جسم محصل كذلك اذا اخذنا اللون واخطرناه ببال النفس فان
النفس لا تقنع بتحصيل معنى متقرر بالفعل بل تطلب في معنى اللون
زيادة حتى يتقرر بالفعل لونا واما طبيعة النوع فليس يطلب فيها
ما يحصل معناها بل يحصل الاشارة واما طبيعة الجنس فانه وان
كانت النفس اذا طلبت فيها تحصيل الاشارة كانت قد فعلت

ولكان قبلها او ان كانت علية لا بالزمان صح

الواجب

الواجب وما يجب ان تقنع معه فان النفس ايضا قد تطلب مع ذلك تحصيل
معناه قبل هذا الطلب حتى انما يبقى لها ان يستعد لهذا الطلب الاخر فيكون الى
النفس ان تفرضه اي مشار اليه شاءت فلا يمكن النفس ان تجعله بحيث يجوز ان
يكون اي مشار اليه شاءت الا بعد ان يضيف اليه معاني اخرى بعد اللونية قبل
الاشارة فانه ليس يمكنها ان تجعل اللون وهو لون بعد بلا زيادة شيئا مشارا اليه
في هذه المادة وذلك الشيء ليس الا لونا فقط وقد يختص بامور عرضية عرضت
عن خارج يجوز ان يتوهم هو بعينه باقيا مع زوال واحد واحد منها كما يكون في
مخصصات طبيعة النوعية وكذلك في المقدار والكيفية وغيرهما وكذلك
في الجسم الذي يجعل بسيط ليس يمكن الا ان يجعله الذهن مشارا اليه مقتصرا على
انه جوهر متخصص اي شيء يتفق بعد ان يكون الحد طويلا عريضا عميقا على جملته لم تجدد
الاشارة التي تضمنها او لا تضمنها فتصير نوعا فان قال قائل فيمكننا ان نجمع
مثل هذا الجمع اي الاشياء شئنا فنقول ان كلامنا في نحو من الاجتماع مخصوص
فيما يكون اجتماع الاشياء فيه على نحو الاجتماع في طبيعة الجنس من حيث هو جنس
وذلك النحو هو ان يكون المجتمعات فصولا ينضم اليه الا انا لسنا كلامنا هذا
في الدلالة على طبيعة الجنس انه كيف يحوي الفصول وغير الفصول واي الاشياء
يجتمع فيه على نحو الفصول بل كلامنا فيه على النحو المؤدي الى الفرق بين الجنس
والمادة وليس اذا اردنا ان نفرق بين شيئين لزمنا ان نتعدى التفريق
الى بيانات احوال اخرى وانما غرضنا ان نعرف طبيعة الجنس الذي هو الجسم
هو انه جوهر يجوز فيه اجتماع اشياء من شأنها ان تجتمع فيه فيكون الجملة طويلة
عريضة عميقة ويكون وان كانت لا تكون الا اشياء معلومة الشرط مجهولة
بعد والى هذا الحد ما نتكلم في الفصل

في كيفية دخول المعاني الخارجة

انه لون صح

عن الجنس على طبيعة الجنس ما تكلم الان في الاشياء التي تكون حصتها تحتها من الجنس
ويكون الموقف في اثبات طبيعته وهيئة تحصله بالفعل انه يقع لاجلها فنقول
ان هذا المطلب ينقسم الى قسمين احدهما ان تلك الاشياء هي الاشياء التي يجب
ان يحصرها الجنس في نفسه ويجتمع فيكون تلك الاشياء جاعلة اياه نوعا
والثاني انه اي الاشياء يكون واقعا في حصره ما ليس كذلك وذلك ان
الجسم اذا انحصر فيه البياض على النحو المذكور لم يكن يجعله نوعا والحيوان اذا انقسم
الى ذكر وانثى لم ينوع بذلك وتنوع ذلك ينوع باشياء اخرى ثم الحيوان
يجوز ان يكون يقع على شخص فيه اعراض كثيرة تكون تلك الجملة حيوانا مشارا اليه
فنقول اولا انه ليس لنا ان نتكلف اثبات خاصة بفصل كل جنس عند
كل نوع ولا ايضا فصول اي نوع جنس واحد فان ذلك ليس في مقدورنا بل
الذي في مقدورنا هو معرفة القانون في ذلك وانه كيف ينبغي ان يكون
الامر في نفسه واما اذا نظرنا في معنى من المعاني الواقعة في تخصيص الجنس
هل هذا المعنى للجنس على شرط ذلك القانون وليس في ما جهلناه كثير
من الاشياء وربما علمناه في بعضها فنقول ان المعنى العام اذا انضافت
اليه طبيعة فيجب اولا ان يكون انضيافها اليه على سبيل القسمة حتى ترده
الى النوعية وان يكون القسمة مستحيلا ان ينقلب وذلك المشار اليه باقي
الجوهر حتى يصير مثلا المتحرك منها غير متحرك وهو واحد بالشخص وغير
المتحرك متحرك وهو واحد بالشخص وغير المتحرك والمتحرك قسما التقسيم
الذاتي بل يجب ان تكون القسمة لازمة فيكون المعنى الخاص لا يفارق بسيطه
الخاص من الجنس وبعد ذلك فيجب ان يكون الموجب من القسمين لا كلاهما
ليسا عارضين له بسبب غير قبلها ويقتضي طبيعة الجنس ان يكون له ذلك ...

المعقولم

العر

المعنى اولا فانه ان كان شيئا جائزا ان لا يكون ذلك المعنى فصلا البتة بل كان امرا
لازما للامر الذي هو الفصل مثل ان يكون قاسم قد غير فلم يقسم الجوهر الى جسم
والى غير جسم بل يقسم الى قابل الحركة والى غير قابل الحركة فان القابل للحركة
لا يلحق الجوهر اول اللحوق بل بعد ان يصير متمكنا جسمانيا فقابل الحركة يلزم
الجسم ويلزم الجسم اشياء كثيرة وكل واحد منها يذكر الجسم لكنها ليست
فصولا بل امور لزمت الفصول لان الجوهر بتوسط الجسمية ما يعرض له تلك
المعاني ولا ينقسم اولا الى ان يكون ذا جسم او غير ذي جسم فهو لما هو جوهر
لا بتوسط شيء اخر وقد يجوز ان يكون بعض ما لا يعرض اولا فصلا ولكن لا يكون
فصلا قريبا لذلك الجنس بل فصلا بعد فصل مثل ان يقال ان الجسم منه
ناطق ومنه غير ناطق لان الجسم بما هو جسم فقط ليس مستعدا لان يكون ناطقا
او غير ناطق بل يحتاج الى ان يكون اولا ذا نفس حتى يكون ناطقا فاذا جعل
الجنس فصلا فيجب ان يكون الفصول التي بعده فصولا تعرف تلك الفصول
فان ذا النطق وعديم النطق تعرف حال نفس كونه ذا نفس فانه ذو نطق
وعديم النطق من جهة ما هو ذو نفس لا من جهة ما هو ابيض او اسود او شيء
اخر البتة بالفعل وكذلك كون الجسم ذا نفس او غير ذي نفس ليس له
هذا السبب شيء البتة من الاجناس المتوسطة فاذا عرض لطبيعة الجنس
ايضا عوارض تخصص بها لم يخل اما ان يكون الاستعداد للانفصال بها
انما هو لطبيعة الجنس او لطبيعة اخص منها كما كان قبل لطبيعة اخص منها فان
كان لطبيعة اخص منها مثل ان الحيوان منه ابيض ومنه اسود والانسان منه ذكر
وانثى فليس ذلك من فصول الحيوان انما هو صار ابيض او اسود
لاجل انه جسم طبيعي وقد صار ذلك الجسم الطبيعي قابلا بالفعل ثم وضع

تخصيص

لهذه العوارض هو تقبلها وان لم يكن حيوانا والانسان انما صار مستعدا
للذكر والانثى لاجل انه حيوان فهذا لا يكون فصلا للجنس وايضا فقد يكون
اشياء خاصة بالجنس تقسمه كالذكر والانثى بالحيوان ولا يكون فصولا
بوجه من الوجوه وذلك لانها انما كانت تكون فصولا لو كانت عارضة
للحيوان من جهة صورته حتى انقسمت بها صورته انقساما اوليا ولم
يكن لازمة لشيء يقوم فصلا اولا فاما اذا لم يكن كذلك بل انما عرضت للحيوان لانه
لانه مادة التي يكون منها عرض لها عارض فصار بحال من الاحوال لا يمنع
حصول صورة الجنس مع ماهيته ولا ايضا يمنع ان يقع للجنس انقسام اول في حد
صورته بالفصول فليس طرفا القسمة من الفصول بل من العوارض اللازمة
فيه اعني مثل الذكورة والانوثة فان المني الذي كان صالحا لصورة الحيوان
وكان متعينا لفصل خاص من الحيوان الكلي عرض له انفعال حار فصار ذكرا او كان
يكون ان يعرض له بعينه انفعال مبرد في المزاج فيكون انثى وذلك لا انفعال بعد
لا يمنع من حيث هو نفسه ان يقبل اي فصل يعرض للحيوان من جهة صورته اي
من جهة كونه ذا نفس مدركا متحركا بالارادة فكان يجوز ان يقبل النطق
وغير النطق فلم يكن ذلك اذن مؤثرا في تنويعه وحتى لو توهمناه لا انثى
ولا ذكرا ولم نلتفت الى ذلك البتة لقام نوعا بما يتنوع به فلا ذلك يمنع
عن التنوع دون الالتفات اليه ولا يفيد التنوع بالالتفات اليه
وليس كذلك اذا توهمناه لا ناطقا ولا اعجم او توهمنا اللون لا ابيض
ولا اسود بوجه وليس يكفي اذا اردت ان تفرق بين الفصول والخواص
القاسمة ان تقول ان الذي عرض من جهة المادة فليس بفصل فان كونه
غاذيا او غير غاذ انما يعرض من جهة المادة لكن يجب ان يراعى الشرط

الاخرى التي وضعناها ولهذا لا نجد شيئا من جملة ما هو مغتذ من الانواع الجسمية
يدخل في جملة ما هو غير مغتذ ونجد الانسان وهو نوع لا محالة من الحيوان يدخل
في جملة الذكر والانثى جميعا وكذلك الاعمى والبصير وغيره والذكر والانثى قد يدخل
الصبي والانسان او في الفرس على ان هذا المعنى وهو ملازمة ما يقع به القسمة
للمقسوم وان كان من شرائط الفصل فقد يكون في غير الفصل مع انه لا يلزم الشيء
بفصل نوعا وبعد الاستعداد وذلك اذا كان من لوازم الفصل مع انه يتحول
فانت تعلم ان المادة اذا كانت تتحرك الى قبول صورة حيث يصح لصورة ليحدث
نوع فقد يعرض لها عوارض من الامزجة وغيرها تختلف بها حالها في افعال
تصدر عنها لا من حيث تقبل صورة الجنس او صورة الفصل وليس كل
ما يقبلها من هذه الاحوال مما يعرض لها انما يكون من جملة ما هو داخل
في الغاية التي اليها تتحرك في التكوين فقد علمت مصادمات الامور الطبيعية
ومعارضة بعضها لبعض من الانفعالات التي تقع بينها فربما كانت
الانفعالات المعترضة صارفة عن الغاية المقصودة وربما كانت موقعة
لاختلافات لا في نفس الغاية المقصودة بل في امور تناسب الغاية
مناسبة ما وربما كانت في امور خارجة عنها جدا انما يعرض للمادة من هذه
الجهة ويبقى مع المادة مستمرة الى الصورة فذلك خارج عن معنى الغاية
والذكورة والانوثة انما يؤثر في كيفية حال الالات التي يكون بها التناسل
والتناسل لا محالة امر عارض بعد الحيوة وبعد تنوع الحيوة شيئا محصلا
بعينه فيكون ذلك وامثالهما من جملة الاحوال اللاحقة بعد تنوع الانواع
نوعا وان كانت مناسبة للغاية فما كان من الانفعالات واللوازم
بهذه الصفة فليعلم انها ليست من الفصول للاجناس وقد عرفنا

طبيعة الكلي وانه كيف يوجد وان الجنس فيهما كيف يفارق المادة تعريفا
من وجه يمكن ان يتفرع منه وجوه مستور دها بعد وعرفنا اي الاشيا
يتضمنها الجنس ما يتنوع اياه فيها وقد بقي بحثان متصلان بما كنا
في سبيله احدهما ان اي الاشيا يتضمنها الجنس ما ليس يتنوع اياه
والثاني ان هذا البيانية كيف يكون وكيف يكون عن الجنس ومن الفصل
وسماهما شيان شي واحد محصل بالفعل فاما البحث الاول فنقول فيه ان تلك
الاشيا اذا لا يكون فصولا فهي لا محالة عوارض والعوارض اما لازمة واما
غير لازمة واللازمة اما لازمة لاجناس الجنس ان كانت له اجناس
واما الفصول اجناسه واما للجنس نفسه من فصله واما الفصول تحته واما
لمادة شي منها فاما ما كان منها من فوق فان اللازمات للاجناس التي فوق
والفصول التي لها والفصل المعوم الذي للجنس نفسه واللازمات لمواد هذه
ولاعراضها اذ قد تقدم يلزم الاعراض اعراض لجميع ذلك يكون لازما
للجنس ولما تحته فاما الذي يلزم الفصول التي تحت الجنس فلا يلزم الجنس
شي منها اذ قد يلزم من ذلك ان يلزمه النقيضان بل قد يجوز ان يجتمع
فيه كلاهما واما البحث الثاني فلنفرض مشارا اليه هو مجموع محصل لما في
الاجسام واعراض كثيرة فاذا قلنا له جسم فلسنا نعني بذلك مجرد مجموع
الصورة الجسمية مع المادة التي هذه الاشيا كلها عارضة لها خارجة
بل نعني شيا الا في موضوع له طول وعرض وعمق سواء كان هذا الحمل عليه
اوليا او غير اولي فيكون هذه الجملة من حيث هي جملة معينة قد يقع عليها
حمل الجسم بهذا المعنى ولا يحمل عليه الجسم بالمعنى الاخر الذي هو مادة
فاذا قيل له جسم لم يكن ذلك الا هو نفسه لا الجزء منه ولا شي خارج عنه

ولكن

ولكن لقايل ان يقول فقد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص
وقد اجتمع لكلكم ان للشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس فلكم
هو ان طبيعة الجنس المقول على الشخص لا يحتاج في ان يكون لها طبيعة الجنس
من حيث تنضم الى تلك الاعراض بالفعل لا ان طبيعة الجنس لا يوجد على
الجملة فانه لو كان لا يبقى على الجملة لم يكن محمولا على الشخص بل كان يكون جزءا
من الشخص لكنه لو لم يكن هذه الاعراض والخواص لكان يكون ايضا هذه
الطبيعة التي قلنا انها موجودة بهذا المعنى المذكور وهو ان طبيعة جوهر كيف
كان بحيث جوهرية يتقوم تقوما بكذا او كذا اما يجب له في انه جسم هذه الاعراض
والخواص خارج عن ان يحتاج اليها الجسم من الاجناس مثلا في ان يكون جسما
على ما قيل الا ان يكون مخصصا وليس في ذلك انه اذا كانت هذه فغير
يقال عليها الجسم ففرق بين ان يقال ان طبيعة لا يحتاج في معناها الى شي
وبين ان يقال لا يحمل عليه فقد يحمل على ما لا يحتاج الى معناه واما اذا حمل
فقد تخصص به بالفعل بعد ان كان يجوز ان يخصص بغيره وكذلك حاله
مع الفصول ولولا هذا الوجه من الاعتبار في حمل الجنس لكان
طبيعة الجنس جزءا لا محمولا   في النوع واما النوع فانه الطبيعة
المتحصلة الوجود في العقل جميعا وذلك ان الجنس اذا تحصل معناه
بامور تحصله يكون العقل انما يتبع بعد ذلك ان يحصلها بالاشارة
فقط ولا يطلب شيئا في تحصيلها الا الاشارة فقط بعد ان تحصلت
الطبيعة نوع الانواع ويكون حينئذ عوض لوازم من الخواص والاعراض
يتغير بها الطبيعة مشارا اليها فيكون تلك الخواص والاعراض اما
اضافات فقط او غير ان يكون معنى في الذات البتة وهي ما يعرض

٧ نقول على قولهم ان للشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس

لمشخصات الامور البسيطة الاعراض اما ان يكون احوالا ايضا زايدة على المقومات
لكن بعضها بحيث لو توهم مرفوعا عن هذا المشار اليه وجب ان لا يكون هذا المشار اليه
الذي هو مغاير للاخر شخصين موجودا بل قد يكون قد فسخ المغايرة اللازمة وبعضها
بحيث لو توهم مرفوعا لم يجب به لا بطلان هويته بعد وجودها ولا فساد ذاته بل تخصصها
ولكن بطلت مغايرته المخالفة للآخرين الى مغايرة اخرى من عوارض ولكنا ربما لم نحكم
علينا ذلك فلم تحصل وليس كلامنا فيما نعلم بل فيما الامر في نفسه عليه
في تعريف الفصل بحقيقة والفصل ايضا يجب ان نتكلم فيه ونعرف حاله فنقول ان
الفصل بالحقيقة ليس هو مثل النطق والحس فان ذلك غير محمول على شي الا على الجنس له
بل لو كان مثل اللمس للحس على ما علمت في مواضع اخر اشخاصا مثل حمل النوع النطق
على نطق زيد وعمرو فان اشخاص الناس لا يحمل عليها النطق ولا الحس فلا يقال لشي منها
انه نطق او حس ولكن يشتق من اسمائها اسم فان كانت هذه فصولا فهي فصول
من جهة اخرى وليست من الجهة التي هي اقسام المقول على كثيرين بالتواطؤ والاولى
ان يكون هذه مبادي الفصول لا الفصول فانها انما تحمل بالتواطؤ على غير الشي الذي النوع
التي يقال انها فصولها وذلك لان النطق يحمل على نطق زيد ونطق عمرو بالتواطؤ
والحس يحمل على السمع والبصر بالتواطؤ فالفصل الذي كان كالنطق والحس ليس
هو بحيث يقع على شي من الجنس فليس الحس ولا النطق حيوانا البتة واما الفصل
الذي هو كالناطق والحساس فالجنس بالقوة هو واذا صار هو بالفعل صار نوعا
واما كيف ذلك فقد تكلمنا فيه وبينا انه كيف يكون الجنس هو الفصل وهو النوع في
الوجود بالفعل وكيف يفترق هذه بعضها من بعض وان النوع بالحقيقة شي هو الجنس
اذا صار موجودا بالفعل وان ذلك التميز والتفريق هو عند العقل واذا تحصل
وفصل ولم يتميز الوجود في المركبات صار الجنس مادة والفصل صورة ولم يكن

الجنس والفصل مقولا على النوع ثم من الشكوك التي يعرض على هذا الكلام
بل على وجود طبيعة الفصل ما اقوله انه من البين ان كل نوع ينفصل عن شركائه
في الجنس بفصل ثم ذلك الفصل معنى ايضا من المعاني فاما ان يكون اعم المحمولات
واما ان يكون معنى واقعا تحت اعم المحمولات ومحال ان يقال ان كل فصل هو اعم المحمولات
فان الناطق واشياء كثيرة مما يجري مجراه ليس مقوله الا في حكم مقوله فبقي ان يكون
واقعا تحت اعم المحمولات وكل ما هو واقع تحت معنى اعم منه فهو معنى ينفصل عما يشاركه
فيه بفصل مختص به فيكون اذن لكل فصل فصل ويذهب هذا الى غير النهاية والآخر
يجب ان نعلم حتى يحل هذا الشك ان من الحمل ما يكون المحمول فيه مقوما لماهية الموضوع
ومنه ما يكون امرا لازما له غير مقوم لماهيته كالوجود وانه ليس يجب ان يكون كل معنى
يكون اخص يقع تحت معنى اعم انما ينفصل عن شركائه فيه بفصل في العقل هو غير
نفسه انيته وماهيته انما يجب ذلك اذا كان ما يحمل عليه مقوما لماهيته فيكون
كالجزء في العقل والذهن لكل الماهية فاشتركه فيه العقل والذهن والتحديد وذلك
المعنى مشاركه في شي هو جزء ماهيته واذا خالفه يجب ان يخالفه في شي لا اعتبار كان
فيه ويكون ذلك جزءا آخر عند العقل والذهن والتحديد من ماهيته فيكون مخالفة
الاولى له للشي من جملة ماهيته ليس بجميع ما يدخل في ماهيته اعني عند الذهن والتحديد
والجزء غير الكل فيكون مخالفته للشي غيره وهو الفصل واما اذا كانت المشاركة في
امر لازم وكان لا اشتراك في اجزاء حد الماهية اصلا كانت الماهية بنفسها منفصلة
لا بجزء منها مثل انفصال اللون عن العدد فانهما وان اشتركا في الوجود فالوجود
كما اتضح في ساير ما تعلمت من الفلسفة لازم غير داخل في الماهية فلا يحتاج اللون
في انفصاله من العدد عند التحديد والذهن الى شي آخر غير ماهيته وطبيعته
ولو شاركه العدد في معنى داخل في ماهيته لكان يحتاج الى ان ينفصل عنه بمعنى

اخر غير جملة مهيته لكن جملة مهية اللون غير مشاركة لمهية العدد والاثنان مشاركهما
لشي خارج عن المهية فلا يحتاج اذن اللون الى فصل يخالف به العدد ونقول
ايضا ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء من مهيته ويحمل على الفصل على انه لازم
لا على انه جزء من مهيته الفصل مثاله الحيوان يحمل على الانسان على انه جزء من مهيته
ويحمل على الناطق على انه لازم له لا على انه جزء من مهيته فانه انما نعني بالناطق
شي له نطق وشي له نفس ناطقة من غير ان تتضمن نفس قولنا الناطق بيانا لذلك
الشي انه جوهر او غير جوهر الا انه يلزم ان لا يكون هذا الشي الا جوهرا او الاجسام والاجساما
فيكون هذه الامور مقولة عليه قول اللازم على الملزوم لانها غير داخلة في مفهوم الناطق
اي الشي ذي النطق فنقول الان اما الفصل فانه لا يشارك الجنس الذي يحمل عليه
في المهية فيكون اذن انفصاله عنه بذاته ويشارك النوع على انه جزء منه
فيكون انفصاله عنه لطبيعة الجنس التي هي في مهية النوع وليست في مهية الفصل
واما حاله مع ساير الاشياء فان الفصل ان شاركها في المهية وجب ان
ينفصل عنها بفصل وان لم يشاركها في المهية لم يجب ان ينفصل عنها بفصل
وليس يجب ان يكون الفصل يشارك شيئا في مهيته فليس يجب لا محالة اذا وقع
الفصل تحت ما هو اعم منه ان يكون وقوعه تحته هو وقوعه تحت الجنس بل قد
يمكن ان يقع تحت ما هو اعم منه ويكون الاعم داخلا في مهيته ويمكن ان لا يقع
تحت ما هو اعم منه الا وقوع المعنى تحت اللازم له دون الداخل في مهيته مثل
الناطق مثلا فانه يقع تحت المدرك على ان المدرك جنس له والمدرك يقع
تحت الجوهر على انه اعني الجوهر لازم له لا جنس على الوجه الذي اومانا اليه ويقع
ايضا تحت المضاف لا على ان الاضافة جوهرها داخلة في مهيته بل على انها
لازمة فالفصل ليس يحتاج في انفصاله عن النوع الى فصل اخر وليس

يحتاج في انفصاله عن الاشياء المشاركة له في الوجود وساير اللوازم الى معنى غير
نفس مهيته وليس يجب ان يقع لا محالة تحت ما هو اعم منه وقوع النوع تحت الجنس
بل قد يقع وقوع الملزوم الاخص تحت اللازم الذي لا يدخل في المهية فاما ان اخذت
الفصل كالنطق مثلا فانما يجب امثاله في فصول الاشياء المركبة فان عنيت
بالنطق كونه ذا نفس ناطقة كان من المعاني المولفة من نسبة وجوهر على ما علمت
من حكمه في مواضع اخرى وان عنيت نفس النفس كانت جوهرا وكانت جزء جوهر
مركب يخالف بالفصل الواقع بين البسيط والمركب في الجواهر على نحو ما تحققت
ولنرجع الان الى المقدمات التي في الشك فنقول اما المقدمة القايلة ان الفصل
لانه معنى من المعاني فاما ان يكون اعم المحمولات واما ان يكون معنى واقعا تحت اعم
المحمولات فسلم واما الاخرى وهي القايلة ان كل ما هو اعم المحمولات فهو مقولة
كذب وانما المقولة اعم المحمولات الجنسية المقومة للمهية لا التي هي اعم المحمولات التي
تقوم مهية كل ما تحتها بل تلزم الاشياء والقايلة الاخرى ان كل ما هو واقع
تحت معنى اعم منه فهو منفصل عما شاركه فيه بفصل مخصص كاذبة لان المشاركة
اذا كانت مشاركة في اللازم دون المعنى الداخل في المهية لم يكن الانفصال عنها
بفصل بل بمجرد المهية ونبين بعد هذا انه لا يجب ان يكون لكل فصل فصل ويجب
ان نعلم ان الذي يقال ان فصول الجوهر جوهر وفصول الكيف كيف معنى ذلك
ان الجوهر يلزم ان يكون جوهرا وفصول الكيف يلزم ان يكون كيفا لا ان فصول
الجوهر يوخذ في مفهوم مهيتها حد الجوهر على انها جوهر في انفسها وفصول الكيف
يوخذ في مهيتها حد الكيفية على انها كيفية الا انا نعني بفصول الجوهر مثلا الفصل
المقول على الجوهر بالتواطو بل الفصل المقول عليه بالاشتقاق اعني الناطق
بل النطق فيكون مع ما علمت ويكون فصلا بالاشتقاق لا بالتواطو واما الفصل

الحقيقي هو الذي يقال بالتواطؤ وليس يجب اذا كان الفصل الذي بالتواطؤ موجودا
ان يكون ايضا الفصل الذي بالاشتقاق موجودا بل انما يكون هذا الا في كل ما هو
نوع بل فيما هو نوع جوهري دون الانواع العرضية وليس ايضا في كل نوع جوهري
بل فيما كان مركبا ولم يكن جوهرا بسيطا فالفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه
شيء بصفة كذا مطلقا ثم بعد ذلك على سبيل النظر والتامل يعلم انه يجب ان
يكون هذا الشيء بصفة كذا جوهرا او كيفا مثلا ان الناطق شيء له نطق فليس في كونه شيئا
له نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا
الشيء الا جوهرا او جسما

في مناسبة الحد واجزائه فنقول انه كثيرا ما يكون
في الحدود اجزاء على اجزاء المحدود وليس اذا قلنا ان الجنس والفصل لا يتقومان
جزئين للنوع في الوجود ويكون كانا قلنا انه لا يكون للنوع اجزاء فان النوع قد
يكون له اجزاء وذلك اذا كان من احد صنفي الاشياء اما في الاعراض [illegible]
فمن الكميات واما في الجواهر فمن المركبات وظاهر الحال يوهم ان اجزاء الحد
اقدم في الحدود ولكنه قد يتفق في بعض المواضع بالخلاف فانا اذا اردنا ان نحد
الاصبع الانسان حددناها بالانسان واذا اردنا ان نحد الحادة وهي جزء من
القايمة حددناها بالقايمة ولا نحد البتة القايمة بالحادة ولا الدايرة بقطعتها
ولا الانسان بالاصبع فيجب ان نعرف العلة من ذلك فنقول ان هذه
ليس شيء منها اجزاء النوع من جهة هيئته وصورته ثم انه ليس من شرط الدايرة ان
يكون فيها قطعة بالفعل حتى تتالف منها صورة الدايرة كما ان من شرطها
ان يكون لها محيط ولا من شرط الانسان من حيث هو انسان ان يكون
له اصبع بالفعل ولا من شرط القايمة ان يكون هناك حادة هي جزء منها
فهذه كلها ليست اجزاء الشيء من حيث هيئته بل من حيث مادته وموضوعه

وانما

وانما يعرض للقايمة ان يكون فيها حادة وللدايرة ان يكون فيها قطعة لا بالفعل
يعرض لمادتها ليس ذلك مما يتعلق به استكمال مادتها بصورتها ولا استكمال
صورتها في نفسها واعلم ان السطح مادة عقلية لصورة الدايرة وبسببه يقع لها
الانقسام ولو كان يتعلق بها استكمال مادتها لكان من اللازمات التي يحتاج
الشيء عنها الا من المقومات كما ستعرف ذلك شرحه وليس ما نحن فيه كذلك بل يحتاج
الشيء منها وما يجري مجرى الاصبع ايضا فانه ليس يحتاج الانسان في ان يكون
حيوانا ناطقا الى الاصبع بل هو من الاجزاء التي لمادته لتحسن بها حال مادته فما كان
من الاجزاء انما كان هو بسبب المادة وليس تحتاج اليه الصورة فليس هو من
اجزاء الحد البتة لكنها اذا كانت اجزاء المادة ولم تكن اجزاء المادة مطلقا بل انما
يكون اجزاء لتلك المادة لاجل تلك الصورة وجب ان يوخذ في حدها تلك
الصورة وذلك النوع فيكون ايضا مع المادة مثلا ان الاصبع ليس جزءا
مناسبا للجسم مطلقا بل للجسم الذي صار حيوانا او انسانا وكذلك الحادة و
القطعة ليس جزء السطح مطلقا بل للسطح الذي صار قايمة او دايرة فلذلك
يوخذ صورة هذه المشكلات في حدود هذه الاجزاء ثم يفترق هذه الامثلة الثلثة
فان الاصبع من الانسان جزء بالفعل فاذا حدا ورسم الانسان من حيث هو
شخص كامل انساني وجب ان يوضح الاصبع في رسمه لانه يكون له ذلك جزءا
ذاتيا في ان يكون شخصا كامل الاعراض ولا يكون مقوما لطبيعة نوعه اذ قلنا مرارا
ان ما يتقوم ويتم به التشخص وتشخصه هو غير ما يتقوم به طبيعة النوع فهذا القسم من
الجملة التي الاجزاء فيها اجزاء بالفعل ثم يشبه ان يكون الدايرة اذا قسمت بالفعل
الى قطع بطلت الوحدة لسطحها وبطل عنها انها دايرة اذ لا يكون المحيط خطا
واحدا بالفعل بل كثيرا اللهم الا ان يكون الانقسام بالوهم وبالفرض لا بالفعل

وربما ذلك لا جزء ان يلتئم فيها اجزاء بالفعل م

لا بالفعل بالقطع وكذلك حكم القايمة ثم الدايرة والقايمة مختلفتان في شيء وهو
ان قطعة الدايرة لا تكون الا من دايرة بالفعل والحادة ليس من شرطها في الوجود ان
تكون جزء زاوية اخرى والا لما هي حادة بالقياس الى المنفرجة والقايمة بل نفسها
حادة بسبب وضع احد ضلعيها عند الاخر لكنها من جهة ان ذلك الوضع
حيث هو وضع وقعت فيه الاضافة لان الميل والقرب بين الخطوط بعضها
الى بعض او البعد فيما بينهما مما يتعلق به اضافة ما عرض ان يتعلق البيان بالحادة
بالاضافة وان لم يدل على هذه الاضافة بالفعل لصعوبتها فقد دل عليها
بالقوة في ادخال الاضافة بالفعل ثم لما كانت الزاوية المسطحة انما تحدث عن
قيام خط على خط وكان الميل الذي يحدث هو ميل عن اعتدال ما وعن جهة ما
لانا لو اخذنا قرب احد الخطين من الاخر مطلقا واخذنا ميله اليه مطلقا
من غير تعيين الميل عنه لم يكن الا ميل مطلق يوجد ذلك للحادة وللقايمة
وللمنفرجة فان خطوطها ايضا فيها ميل لبعضها الى بعض فانك ان اعتبرت
اتصال الخطين على الاستقامة لوجدت المنفرجة فيها ميلا لاحد خطيها الى
الاخر لكن هذا الميل هو ميل مطلق يقتضيه انفراج خطي كل زاوية فيجب ضرورة
ان يكون هذا الميل محدودا عن شيء ولما كان ذلك الشيء يجب ان يكون
بعد اخطيا ولم يمكن ان يتوهم خطوط يميل عنها هذا الخط الا الخط المتصل على
الاستقامة بالخط الثاني او الذي يفعل زاوية منفرجة او الذي يفعل قايمة او الذي
يفعل حادة واما الخط الغير المتصل بهذا الخط فانه لا يحدد به شيء وكان اعتبار
الميل من الخط المستقيم مطلقا غير صحيح في هذا الباب اولا فلو ان المنفرجة والقايمة
ايضا حادة وكذلك باعتبار الميل من الخط الفاعل للمنفرجة لان الميل
عن الانفراج قد يحفظ الانفراج اذ قد يكون منفرجة اصغر من منفرجة وكذلك

حكم الحادة هذا مع ان الحادة لا يمكن ان يعرف بالحادة فيكون تعريف المجهول بالمجهول
فبقي ان يكون تعريفها بالقايمة التي لا يبقى قوامها مع الميل عنها محفوظا فكانه يقول
ان الحادة هي التي عن خطين قام احدهما على الاخر ومال الى القرب من خط قايمة
لو قامت حتى هي اصغر من القايمة لو كانت وليس يعني بها انها بالفعل موجودة
مقيسة بقايمة يزيد عليها فيكون الحد كاذبا ولكن بقايمة بهذه الصفة من حيث
هي بالقوة الموجودة بالفعل قوة هي قايمة بالقوة فان للقوة من حيث هي قوة
وجودا بالفعل وربما كانت القوة ايضا موجودة بالقوة وهي القوة البعيدة من الفعل
ثم يصير بالفعل قوة قريبة فان القوة القريبة على ان يكون الانسان في الغذاء
يكون بالقوة ثم اذا صار منيا صارت تلك القوة القريبة موجودة بالفعل
وانما يكون فعلها غير موجودة فاذن الحادة تحد بقايمة لا بالفعل مطلقا بل بالقوة
فلا تحد بنظيرها ولا ايضا بما ليس له حصول فان الحد وبه قايم بالقوة وله لذلك
من حيث هو كذلك حصول بالفعل وبالحري ان عرفت الحادة والمنفرجة بالقايمة
فان القايمة يتحقق منها المساواة والمماثلة والوحدانية وتانك تتحققان من الخروج
عن المساواة واما القايمة فيتحقق بذاتها ولقد كان يمكن ان يقال ان الحادة اصغر
زاويتين مختلفتين تحدثان من قيام خط على خط والمنفرجة اعظمهما فكان
يصح اذ حقق فقد اشير الى القايمة لان الاكبر هو الذي يكون مثلا وزيادة والاصغر
هو الذي ينقص عن المثل فبالمثل تتحقق معرفة الصغر والكبر وبالواحد المتشابه
يتحقق المتكثر الغير المتشابه المختلف فهكذا يجب ان يتصور الحال في اجزاء الحد ثم
يجب ان يتذكر ما قلناه قبل ايضا في حال اجزاء المادة وعلاقتها
في تعريف مناسبة الحد والمحدود ولقايل ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق
من اهل الصناعة مؤلف من جنس وفصل وكل واحد منهما مقارن للاخر

والقايمة بهذه الصفة

النوع

ومجموعهما هو الحد وليس الحد الا ماهية المحدود فيكون نسبة المعاني الدالة عليها بالجنس
والفصل الى طبيعة كنسبتها في الحد الى المحدود وكان الجنس والفصل جزء الحد
فكذلك معناهما جزء المحدود واذا كان كذلك لم يصح حمل طبيعة الجنس على طبيعة
النوع لانه جزء منه فنقول انا اذا احددنا فقلنا ان الانسان مثلا حيوان ناطق
فليس مرادنا بذلك ان الانسان هو مجموع الحيوان والناطق بل مرادنا بذلك
ان الحيوان الذي ذلك الحيوان ناطق بل الذي بعينه الناطق كان الحيوان في
نفسه امرا لا يتحصل وجوده على النحو الذي قلنا قبل فاذا كان ذلك الحيوان ناطقا
حتى يكون هذا الذي نقول انه ذو نفس دراكة مجملا الذي هو غير محصل اي ذو نفس
هو قد صار محصلا من حال ان نفسه حساسة ناطقة فيكون هذا التحصيل لكونه
ذا نفس دراكة فليس كون الجسم ذا النفس الدراكة شيئا وكونه ذا نفس ناطقة
شيئا ينضم اليه خارجا عنه بل يكون هذا الذي هو حيوان هو الجسم ذو النفس
الدراكة ثم كون النفس دراكة امر مبهم ولا يكون النفس في الوجود مبهما البتة كما علمت
بل يكون فيه محصلا وانما يكون هذا الابهام في الذهن اذ يكون مشكلا عليه حقيقة
النفس الدراكة حتى يفصل فيقال دراكة بالحس والتخيل والنطق واذا اخذ الحس في
حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على الفصل فان فصل الحيوان
انه ذو نفس دراكة متحركة بالارادة وليس هو نفس الحيوان ان يحس ولا هو بعينه
ان يتخيل ولا هو بعينه ان يتحرك بالارادة بل هو مبدأ لجميع ذلك وهذه كلها
قواه ليس ان ينسب الى بعضها اولى من ان ينسب الى الاخر لكنه ليس
له في نفسه اسم وهذه توابعه فنضطر الى تخريج اسمها بالنسبة اليها ولهذا نجمع
الحس والتحرك معا في حده ونجعل الحس كانه يعني في حده يجمع الحس الظاهر
والباطن او نقتصر على الحس فيكون دالا على جميع ذلك لا بالتضمن

بل

الحس ر

بل بالالتزام وقد سلف لك بيان هذا او ما اشبهه فليس الحس بالحقيقة فصل الحيوان
بل احد شعب فصله واحد لوازمه انما فصله وجود النفس التي هي مبدا لهذا كله و
كذلك الناطق للانسان لكن عدم الاسماء وقلة شعورنا بالفصول يضطرنا
اما هذا او اما ذلك على الانحراف عن حقيقة الفصل الى لازمه وربما اشتققنا
اسمه من لازمه فعنينا بالحساس الذي له المبدا الذي ينبعث منه الحس وغيره وربما
كان الفصل نفسه مجهولا عندنا ولم نشعر الا بلازمه وليس كلامنا في هذه الامور
على حسب ما نعقل نحن ونضع نحن ونتصرف فيها نحن بل من جهة كيفية وجودها
في انفسها ثم لو كان ليس للحيوان نفس الا الحاسة كان كونه جسما ذا حس ليس يعنينا
بمعنى مجرد الطبيعة الجسمية والجسمية وبشرط ان يكون هو فقط بل على النحو الذي قلنا
فاتحاد الفصل بالجنس ليس الا على انه شيء كان يتضمن الجنس بالقوة الا ملزم
الجنس بالقوة واتحاد المادة بالصورة او الجزء بالجزء الاخر في المركب فانما
هو اتحاد شيء بشيء خارج عنه لازم او عارض فيكون الاشياء التي فيها اتحاد
على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئا
لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة
امرا خارجا عنه ليس احدهما الاخر ويكون المجموع ليس هو لا واحدا منهما والثاني
اتحاد اشياء يكون كل واحد منها مستغنيا عن الاخر في القوام الا انها تتحد
فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشياء
بعضها لا يتقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها يتقوم بالفعل فيقوم الذي لا يتقوم
بالفعل بالذي يتقوم بالفعل ويجمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم و
البياض وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات فيها بعضها بعضا والجملة بها
اجزاؤها ولا يحمل البتة شيء منها على الاخر حمل المواطاة ومنها اتحاد شيء بشيء قوة

٨ قوة هذا الشيء منها ان يكون ذلك الشيء بلا ان ينضم اليه فان الذهن قد يعقل
معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى
في الوجود فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه
وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود مثلا المقدار فانه معنى
يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا على ان يقارنه شيء فيكون مجموعهما الخط
والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك وذلك
لان معنى المقدار هو شيء يحتمل المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان
مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يكون يجوز ان يكون
هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا
الوجود اي يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او بعدين او ثلثة
فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا احد هذه لكن الذهن يخيل له من حيث يعقل
وجودا منفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف الزيادة على
انها معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا
للمساواة وحده نفسه وهذا شيء آخر مضاف اليه خارج من ذلك بل يكون
ذلك تحصيلا للقبول للمساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل
للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك
ان تقول هذا القابل للمساواة هو هذا الشيء الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس
ولا يكون هذا في الاشياء التي مضت وههنا وان كانت كثرة ما لا محالة
فيها فان كثرة ليست من الجهة التي يكون من الاجزاء بل كثرة يكون من جهة امر غير
محصل وامر محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل
عند الذهن فيكون هناك غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن ذلك شيئا . .

آخر الا بالاعتبار المذكور الذي ذلك للعقل وحده فان التحصيل ليس بغيره
بل تحصيله تحقيقه فهكذا يجب ان يعقل التوحيد بين الجنس والفصل فانه وان كان
مختلفا وكان بعض الانواع فيها تركيب في طبايعها وبعينها فصولها صورها
واجناسها من المواد التي لصورها وان لم يكن لا اجناسها ولا فصولها موادها
وصورها من حيث هي مواد وصور وبعضها ليس فيها تركيب في طبايعها
بل ان كان فيها تركيب فهو على النحو الذي قلنا وان يكون اخذ الشيء منها
في كل نوع غير الآخر لانه قد اخذ مرة لا بجازة من التحصيل بل على انه بالقوة محصل
واخذ مرة وهو محصل بالفعل وهذه القوة ليس بحسب الوجود بل بحسب الذهن
فانه ليس في الوجود له حصول طبيعة جنسية ثم بعد بالقوة محصله نوعا وسواء كان
النوع له تركيب في الطبايع او لم يكن والجنس والفصل في الحد انما من حيث
كل واحد منها هو جزء للحد من حيث هو حد فانه لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل عليه فانه
لا يقال للحد انه جنس ولا فصل ولا بالعكس فلا يقال لحد الحيوان انه جسم ولا انه ذو
حس ولا بالعكس واما من حيث الاجناس والفصول طبايع تنعت بطبيعة
على ما علمت فانها يحمل على المحدود بل نقول ان الحد يفيد بالحقيقة معنى طبيعة
واحدة مثلا انك اذا قلت الحيوان الناطق يحصل من ذلك معنى شيء واحد
بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك
الشيء الواحد لم يكن كثيرا في الذهن لكنك اذا نظرت الى الحد فوجدته مولفا
من عدة هذه المعاني واعتبرتها من جهة ما كل واحد منها على الاعتبار المذكور
معنى في نفسه غير الآخر وجدت هناك كثرة في الذهن فان عنيت بالحد المعنى
القائم في النفس مع ما الاعتبار الاول المفسر وهو الشيء الواحد الذي هو الحيوان
الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان الحد بعينه هو المحدود المعقول وان عنيت

بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار الثاني المفصل لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود
بل كان شبيها به وبالة اليه كالسبب ثم الاعتبار الذي يوجب كون الحد بعينه هو
المحدود لا يجعل الناطق والحيوان جزئين من الحد بل محمولين عليه بانه هو لا انهما
شيئان في حقيقة متغايران ومتغايران لم يجتمع لكن يعنى به في مثالنا الشيء الذي هو
بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان حيوانيته مشكلة متحصلة بالنطق وبالاعتبار
الذي يوجب كون الحد غير المحدود يمتنع ان يكون الجنس والفصل محمولين على الحد بل
جزئين منه فلذلك ليس الحد بجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحد منهما ولا حمل معنى
الحيوان هو لفظ مع الناطق هو معنى الحيوان غير المؤلف ولا يفهم من معنى مجموع حيوان
وناطق ما يفهم من احدهما ولا يحمل احدهما عليه فليس مجموع حيوان وناطق هو حيوان
وناطق لان المجموع من شيئين غيرهما بل ثالثة لان كل واحد منهما جزء منه والجزء
لا يكون هو الكل ولا الكل هو الجزء في الحدود واجزائه والذي ينبغي لنا الان
ان نعرف ان هذه الاشياء كيف تحد وكيف نسبة الحد الى ماهياتها وما الفرق بين
المهية للشيء وبين الصورة فنقول كما ان الموجود والواحد من الاشياء العامة
للمقولات ولكن على سبيل تقديم وتاخير فكذلك ايضا كون الاشياء ذوات
مهية وحد فليس ذلك في الاشياء كلها على مرتبة واحدة فاما الجوهر فانه مما
حده متناول اوليا وبالحقيقة واما الاشياء الاخرى فلما كانت مهيتها متعلقة
بالجوهر او بالصورة الجوهرية على نحو ما حددناه اما الصورة الطبيعية فقد علمت
حالها والمقادير والاشكال قد عرفتها ايضا فيكون تلك الاشياء الاخرى
ايضا من وجه لا تحد الا بالجوهر فيعرض من ذلك ان يكون اما الاعراض
فان في حدودها زيادة على ذواتها لان ذواتها وان كانت اشياء لا يدخل
الجوهر فيها على انه جزء لها بوجه من الوجوه وذلك لان ما جزؤه جوهر فانه جوهر

يتناوله

فان

فان حدودها يدخل الجوهر فيها على انه جزء اذ كانت تحد بالجوهر لا محالة واما المركبات
فانها يعرض فيها تكرار شيء واحد بعينه مرتين فانه اذا كان فيها جوهر فلا بد من ادخاله في الحد
واذ فيها عرض يحد بالجوهر فلا بد من دخوله في حد العرض مرة اخرى فيكون جملة
الحد مؤلفا من حد الجوهر وحد العرض لا محالة عائدا الى اثنينية وكثرة ويتبين اذا
حلل حد ذلك العرض ورد الى مضمناته فيكون حد هذا المركب قد وجد فيه الجوهر
مرتين وهو في ذات المركب مرة واحدة فيكون في هذا الحد زيادة على معنى المحدود
في نفسه والحدود الحقيقية لا يجب ان يكون فيها زيادات ومثال ذلك انك اذا حددت
انف الافطس فيجب ان تاخذ فيه الانف لا محالة وتاخذه في الافطس فيكون الانف قد اخذ
فيه حد الافطس لكن الافطس هو انف عميق ولا يجوز ان تاخذ عميقا وحده فانه
لو كان العميق وحده هو الافطس لكانت الساق المعقفة ايضا افطس بل يجب
ان ياخذ الانف في حد الافطس فاذا حددت الانف الافطس تكون قد اخذت
فيه الانف مرتين فلا يخلو اما ان لا يكون امثال هذه حدودا وانما يكون الحدود للبسائط
فقط او يكون هذه حدودا من جهة اخرى وليس ينبغي ان يقتصر من الحد على ان يكون
شرح الاسم فيجعل هذه لذلك حدودا حقيقية لان الحد هو ما يدل على المهية
وقد عرفته ولو كان كل قول يمكن ان يفرض بازائه اسم حدا لكان جميع كتب
الجاحظ فاذا كان الامر على هذا فبين ان هذه المركبات حدودها حدود على جهة
اخرى وكل بسيط فان مهيته ذاته فانه ليس هناك شيء هو قابل لمهيته ولو كان
هناك شيء قابل لمهيته لم يكن ذلك الشيء مهيته مهية المقبول الذي حصل له ايضا لان
ذلك المقبول كان يكون صورته وصورته ليس هو الذي يقابله حده والا المركبات
بالصورة وحدها هي ما هي فان الحد للمركبات ليس من الصورة وحدها بل حد الشيء
يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو قد يتضمن ايضا المادة بوجه وبهذا

حدودا

نعرف الفرق بين الماهية في المركبات والصورة والصورة وانما جزء من الماهية في
المركبات وكل بسيط فان صورته ايضاً ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات فلا
صورتها ذاتها ولا ماهيتها ذاتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما الماهية فهو لانها
هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة و
المركب ليس هذا المعنى ايضاً بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا هو ما هو المركب
والماهية هذا التركيب فالصورة احد ما يضاف اليه التركيب والماهية هي نفس
هذا التركيب الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد فللجنس
بما هو جنس ماهية وللنوع بما هو نوع ماهية وللمفرد الجزئي بما هو مفرد جزئي ماهية بما يتقوم
به من الاعراض اللازمة وكانت الماهية اذا قيلت على الشيء في الجنس والنوع وعلى
الشيء المفرد الشخصي كان باشتراك الاسم وليست هذه الماهية مفارقة لما هو بها ما هو
والا لم يكن ماهية الشخص لكنه لا حد للمفرد بوجه من الوجوه وان كان المركب حدا او
لان الحد مؤلف من اسماء ناعتة لا محالة ليس فيها اشارة الى شيء معين ولو كانت
اشارة لكانت تسمية فقط او دلالة اخرى بحركة واشارة وما اشبه ذلك ولم يكن
فيها تعريف المجهول بالنعت واذا كان كل اسم يحصر في حد المفرد يدل على نعت
والنعت يحتمل الوقوع على عدة والتأليف لا يخرجها من هذا الاحتمال فانه اذا
كان آ معنى كليا واضيف اليه ب وهو معنى كلي جاز ان يكون فيه تخصيص ما
ولكن تخصيص كلي بكلي ويبقى بعده الشيء الذي هو آ و ب كليا يجوز ان يقع فيه
شركة ومثال ذلك هذا سقراط ان حددته فقلت انه الفيلسوف ففيه شركة
فان قلت الفيلسوف الديّن ففيه ايضاً شركة فان قلت الفيلسوف
الديّن المقتول ظلما ففيه ايضاً شركة فان قلت ابن فلان ففيه احتمال شركة
ايضاً وكان فلان شخصا تعريفه كتعريفه فان عرف ذلك الشخص بالاشارة

او اللقب

او اللقب عاد الامر الى الاشارة وبطل ان يكون التحديد وان زيد فقيل هو الذي
قتل في مدينة كذا يوم كذا فهذا الوصف ايضاً مع تشخصه بالجملة كلي يجوز ان
يقع على كثيرين الا ان يستند الى شخصي فان كان المستند اليه شخصا من جملة اشخاص
نوع من الانواع لم يكن السبيل اليه الا بالمشاهدة ولم يجد العقل عليه قوة الا بالحس
فان كان المستند اليه من الاشخاص التي كل شخص منها مستوف لحقيقة النوع فلا شخص
نظير له وكان قد عقل العقل ذلك النوع بشخصه فاذا جعل الرسم مستندا اليه
كان للعقل وقوف عليه ولم يشكل على العقل تغير الحال لجواز فساد ذلك الشيء
اذ مثل هذا الشيء لا يفسد ولكن المرسوم لا يوثق بوجوده ودوام قول الرسم عليه
وربما عرف العقل مدة بقائه فلم يكن هذا ايضاً حدا حصيفا فتبين انه لا حد حقيقي
للمفرد وانما يعرف بلقب او اشارة او نسبة الى معروف بلقب او اشارة
وكل حد فانه تصور عقلي صادق ان يحمل على المحدود والجزئي فاسد فاذا فسد لم يكن
محدودا بحده فيكون حمل الحد عليه مدة ما صادقا وفي غيرها كاذبا فيكون حمل الحد
عليه بالظن دائما او يكون هناك غير المحدود بالعقل بل بادراك اشارة و
مشاهدة فيصير تلك الاشارة محدودا بحده واذا لم يكن ذلك فيكون
مظنونا به ان له حده واما المحدود بالحقيقة فيكون حده له يقينا فمن شاء
ان يحد الفاسدات فقد تعرض لابقائها

في اقسام العلل واحوالها

قد تكلمنا في امر الجواهر والاعراض وفي اعتبار التقدم والتأخر
فيها وفي معرفة مطابقة الحدود للمحدودات الكلية والجزئية فبالحري ان نتكلم
الان في العلة والمعلول فانهما ايضاً من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود فنقول
والعلل كما سمعت صورة وعنصر وفاعل وغاية فنقول انا نعني بالعلة الصورية
العلة التي هي جزء من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة ويستقر فيها قوة وجوده

ما بالفاعل العلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما
يستفيد منها وجود شيء يتصور به حتى يكون في ذاتها قوة وجوده الا بالعرض وفي ذلك
يجب ان لا يكون ذلك الوجود الا من اجله من جهة ما هو فاعل بل ان كان فلا بد
فباعتبار اخر وذلك لان الفلاسفة الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك
فقط كما يعنيه الطبيعيون بل مبدأ الوجود ومفيده مثل الباري تعالى للعالم واما العلة
الطبيعية الفاعلية فلا تفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات فيكون مفيد
الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة ونعني بالغاية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء مباين
لها وقد ظهر انه لا علة خارجة عن هذه فنقول ان السبب للشيء لا يخلو اما ان يكون داخلا
في قوامه وجزءا من وجوده فلا يخلو او لا يكون فان كان داخلا في قوامه وجزءا
من وجوده فاما ان يكون الجزء الذي ليس يجب من وجوده وحده له ان يكون بالفعل
بل ان يكون بالقوة فقط ويسمى هيولى او يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل
وهو الصورة واما ان لم يكن جزءا من وجوده فاما ان يكون وجوده ما لاجله او
لا يكون فان كان ما هو لاجله فهو الغاية وان لم يكن ما هو لاجله فلا يخلو اما ان يكون
وجوده منه بان لا يكون هو فيه الا بالعرض وهو فاعله او يكون وجوده منه بان يكون
فيه وهو العنصر او موضوعه فيكون المبادي اذن كلها من جهة ومن جهة
اربعة لانك ان اخذت العنصر الذي هو قابل وليس جزءا من الشيء غير العنصر الذي
هو جزء كانت خمسة وان اخذت كليهما شيئا واحدا لاشتراكهما في معنى القابلية
القوة والاستعداد كانت اربعة ويجب ان لا يظن ان هذا العنصر بمعنى القابل
الذي هو جزء مبدأ للصورة بل للمركب انما القابل يكون مبدأ للعرض لانه يتقوم
اولا بالصورة بالفعل وذاته باعتبار ذاته فقط يكون بالقوة والشيء الذي هو
بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة ولكنه انما يكون مبدأ للعرض

فان العرض يحتاج الى ان يكون قد حصل الموضوع له بالفعل ثم صار سببا لقوامه
سواء كان العرض لازما فيكون الاولية بالذات او زائلا فيكون الاولية بالذات
وبالزمان فهذه هي انواع العلل واذا كان الموضوع علة للعرض بتقويمه فليس ذلك
على النوع الذي يكون فيه الموضوع علة للمركب بل هو نوع اخر واذا كانت الصورة علة
للمادة بتقويمها فليست على الجهة التي يكون الصورة علة للمركب وان كانا يتفقان
من جهة ان كل واحد منهما علة لشيء لا يباينه ذاته فانهما وان اتفقا في ذلك فان
في احد الوجهين ليس يفيد العلة الاخر وجوده بل انما يفيده الوجود في اخر ولكن في الثاني
يكون العلة فيه هو المبدأ القريب لافادة المعلول وجوده بالفعل ولكن ليس وحده
انما يكون مع شريك وسبب يوجد به العلة اعني الصورة فيقيم الاخر به فيكون
كالمتوسط بين شريك في افادة ذلك وجوده بالفعل فيكون الصورة للمادة كانها
مبدأ فاعلي لو كان وجودها بالفعل يكون عنه وحده ويشبه ان يكون الصورة
جزء العلة الفاعلية مثل احد محركي السفينة على ما يستقصى بعد وانما الصورة علة
صورية للمركب منها ومن المادة فالصورة انما هي صورة للمادة ولكن ليست علة صورية للمادة
والفاعل يفيد شيئا اخر وجودا ليس للاخر عن ذاته ويكون صدور ذلك الوجود
عن هذا الذي هو فاعل من حيث لا يكون ذات هذا الفاعل قابلا لصورة ذلك الوجود
ولا مقارنا له مقارنة داخلة فيه بل يجب ان يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الاخر
ولا يكون في احدهما قوة ان يقبل الاخر وليس يبعد ان يكون الفاعل يوجد المفعول
حيث هو وملاقيا لذاته فان الطبيعة التي في الخشب هي مبدأ فاعلي للحركة وانما تحدث
الحركة في المادة التي الطبيعة فيها وحيث ذاته ولكن ليس مقارنتهما على سبيل
ان احدهما جزء من وجود الاخر او مادة له بل الذاتان متباينان في الحقائق
ولهما محل مشترك فمن الفاعل ما يتفق وقتا ان لا يكون فاعلا ولا معه مفعولا

بل يكون مفعوله بعد ما لم يعرض للفاعل الاسباب التي يصير بها فاعلا بالفعل
على ما تكلمنا فيه فيما سلف فيصير فاعلا فيكون عنه وجود الشيء بعد ما لم يكن
فيكون لذلك الشيء وجود ولذلك الشيء انه لم يكن وليس له من الفاعل انه لم يكن
ولا انه كان بعد ما لم يكن انما له من الفاعل وجوده فاذا كان له من ذاته ليس الا وجود
لزم ان صار وجوده بعد ما لم يكن فصار كائنا بعد ما لم يكن فالذي له بالذات من الفاعل
الوجود وان الوجود الذي له انما هو لان الشيء الآخر على حال يجب عنها ان يكون لغيره
وجود عن وجوده الذي له بالذات واما انه لم يكن موجودا فليس عن علة فعلته فان كونه
غير موجود قد ينسب الى علة ما وهو عدم علته فاما كون وجوده بعد العدم فانه
لم يصر لعلة فانه لا يمكن البتة ان يكون وجوده الا بعد عدم وما لا يمكن فلا علة له
نعم وجوده يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فلوجوده علة وعدمه قد يكون وقد لا
يكون فيجوز ان يكون لعدمه علة واما كون وجوده بعد ما لم يكن فلا علة له فان قال
قائل كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فنقول ان عنيت
وجوده من حيث هو وجوده فلا مدخل للعدم فيه فان نفس وجوده يكون غير ضروري
فيه وليس غير ضروري فيه من حيث هو بعد عدم ولكن الغير الضروري وجوده بعد الذي
اتفق الان وكان بعده ما واما من حيث تاخذ وجوده وجودا بعد عدم فيلحظ
كونه بعد عدم لا كونه موجودا فقط الذي كان بعد عدم من حيث وجوده محض ان وجوده
جائز ان يكون وان لا يكون بعد العدم الحاصل وليس يجوز ان يكون وجوده بعد
العدم وان لا يكون الا ان لا يكون له وجود اصلا فيكون من الاعتبار للوجود
ومما ظن ظان ان الفاعل والعلة انما يحتاج اليه ليكون للشيء وجود بعد ما لم يكن
فاذا وجد الشيء فلو فقدت العلة لوجد الشيء مستغنيا بنفسه وظن من ظن
ان الشيء انما يحتاج الى العلة في حدوثه فاذا حدث ووجد فقد استغنى

واتفق بعد فلذلك لا سبب له لا يكون وجوده بعد العدم الا ان كان سبب لوجوده الذي كان بعد العدم صح

من حيث هو وجود بعد العدم جائز ان يكون وجوده بعد العدم صح

عن العلة

عن العلة فيكون عنده العلل علل الحدوث فقط وهي متقدمة لا معا وهو ظن باطل
لما علمت ولان الوجود بعد الحدوث لا يخلو اما ان يكون وجودا واجبا او وجودا غير
واجب فان كان وجودا واجبا فاما ان يكون وجوبه لتلك المهية لذات تلك
المهية حتى تقتضي تلك المهية وجوب الوجود فيستحيل ح ان يكون حادثا واما ان
يجب لها بشرط وذلك الشرط اما الحدوث واما صفة من صفات تلك المهية واما شيء مباين
ولا يجوز ان يكون وجوب وجوده بالحدوث فان الحدوث نفسه ليس وجوده واجبا
بذاته فكيف يجب به وجود غيره والحدوث قد بطل فكيف يكون عند عدمه علة لوجوب
غيره الا ان يقال ان العلة ليست هي الحدوث بل كون الشيء قد حصل له الحدوث
فيكون هذا من الصفات التي للشيء الحادث فيدخل في الجملة الثانية من القسمين فنقول
ان هذه الصفات لا يخلو اما ان تكون للمهية بما هي مهية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون
ما يلزمها يلزم المهية فيكون المهية يلزمها وجوب الوجود او يكون هذه الصفات
حادثة مع الوجود فيكون الكلام في وجوب وجودها كالكلام في الاول فاما ان يكون هناك
صفات بلا نهاية كلها بهذه الصفة فيكون كلها ممكنة الوجود غير واجبة بذاتها
واما ان ينتهي الى صفة تجب بشيء خارج والقسم الاول يجعل الصفات كلها ممكنة
الوجود في انفسها وقد بان ان الممكن الوجود في نفسه وجوده بغيره فيكون جميع
الصفات تجب بغير خارج عنها والقسم الثاني يوجب ان الوجود الحادث
انما يبقى وجوده بسبب من خارج وهو العلة على انك قد علمت ان الحدوث
ليس معناه الا وجود بعد ما لم يكن فهناك وجود وهناك كونه بعد ما لم يكن
وليس للعلة المحدثة تاثير وغناء في انه لم يكن بل تاثيرها وغناؤها في ان منه الوجود
ثم عرض ان كان ذلك في ذلك الوقت بعد ما لم يكن والعارض الذي
عرض بالاتفاق لا دخل له في تقوم الشيء فلا دخل للعدم المتقدم في ان يكون

للوجود الحادث علة بل ذلك النوع من الوجود بما هو لذلك النوع من الماهيات
مستحق ان يكون له علة ان يستمر ويبقى ولهذا لا يمكنك ان تقول ان سبب جعل
وجود الشيء بحيث يمكن ان يكون بعد ان لم يكن فهذا غير مقدور عليه بل بعض ما هو
موجود واجب ضرورة ان لا يكون بعد عدم فاما الوجود من حيث هو وجود
هذه الماهية فيجوز ان يكون عن علة واما صفة هذا الوجود وهي انه بعد ما لم يكن فلا يجوز
ان يكون عن علة فالشيء من حيث وجوده حادث اي من حيث ان الوجود الذي له
موصوف بانه بعد العدم لا علة له بالحقيقة بل العلة له من حيث الماهية وجود فالامر
بعكس ما يظنون بل العلة للوجود فقط فان اتفق ان سبقه عدم كان حادثا
وان لم يتفق كان غير حادث فالفاعل الذي يسميه العامة فاعلا فليس هو
بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا فانهم يجعلونه فاعلا من حيث يجب ان
يعتبر فيه انه لم يكن فاعلا فلا يكون فاعلا من حيث هو علة بل من حيث هو
علة وامر لازم معه فانه يكون فاعلا من حيث اعتبار ما له فيه اثر مقرونا باعتبار
ما ليس فيه اثر كانه اذا اعتبر العلة من حيث ما يستفاد منها مقرونا بما لا يستفاد منه
يسمى فاعلا فلذلك كل شيء يسمونه فاعلا يكون من شرطه ان لا يكون بالفعل
كان مرة غير فاعل ثم اراد او وقع او عرض حال من الاحوال لم يكن فلما قارنه
ذلك المقارن كان ذاته مع ذلك المقارن علة بالفعل وقد كان خلا عن
ذلك فيكون فاعلا عندهم من حيث هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة
لا من حيث هو علة بالفعل فقط فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزم ايضا ان يكون
ما يسمونه منفعلا فانهم لا يخلونه عن مقارنة ما يقارنه من حال حادثة لاجلها
ما صدر عنه وجود لتلك الماهية لا من حيث هو بعد ما لم يكن فلذلك الوجود من
هذه الجهة معلول ما دام موجودا ولذلك كان معلولا متعلقا بالغير فقد بان ان

وبعضه واجب ضرورة ان يكون بعد عدم صح

ليس صح

هذا بعد ما لم يكن فان ظهر ان وجوده الماهية يتعلق بالغير من حيث هو وجود صح

المعلول

ان المعلول يحتاج الى مفيد الوجود لنفس الوجود وبالذات لكن الحدوث
وما سوى ذلك امور تعرض له وان المعلول يحتاج الى مفيد الوجود دائما
سرمدا ما دام موجودا   في حل ما يتشكك به على ما ذهب اليه اهل
الحق من ان كل علة هي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلل الفاعلية والذي
يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء يبقى بعد الباني والسخونة تبقى بعد
النار فالسبب فيه تخليط وقع من جهة جهل العلل بالحقيقة فان البناء والاب
والنار ليست عللا بالحقيقة لقوام هذه المعلولات فان الباني العامل المذكور
ليس علة لقوام البناء المذكور ولا ايضا لوجوده اما البناء فحركته علة لحركة ما ثم
سكونه وتركه الحركة او عدم حركته ونقلته بعد تلك النقلة علة لانتهاء تلك
الحركة وذلك النقل بعينه وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع
علة لتشكل ما وكل واحد مما هو علة فهو ومعلوله معا واما الاب فهو علة لحركة
المني وحركة المني اذا انتهت على الجهة المذكورة علة لحصول المني في القرار ثم حصوله
في القرار علة لامر واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فله علة اخرى واذا كان
كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك النار علة للتسخين عنصر الماء و
التسخين علة لابطال استعداد الماء بالفعل لقبول صورة المائية او حفظها
او شيء آخر علة لاحداث الاستعداد التام في مثل هذه الحال لقبول ضدها
وهي الصورة وعلة الصورة النارية هي العلل التي تكسو العناصر صورها
وهي مفارقة فتكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول واما المتقدمات
فهي علل اما بالعرض واما معينات فلهذا يجب ان يعتقد ان علة شكل
البناء هو الاجتماع وعلة ذلك طبايع المجتمعات وثباتها على ما الف
وعلة ذلك السبب المفارق الفاعل للطبايع وعلة الولد اجتماع

وذلك صح

وعلى الفاعل السبب المفيد للصورة ح

صورة مع مادة بالسبب المفيد للصورة وزوال الاستعداد التام لتلك
الصورة معا فتجد أن العلل مع المعلولات وإذ قد عرفنا فيما يتصل به
كلاما بأن العلل متناهية فإنما نشير إلى هذه العلل ولا نمنع أن يكون علل متقدمة
ومعدة بلا نهاية بعضها قبل بعض بل ذلك واجب ضرورة لأن كل حادث
فقد وجب بعد ما لم يجب لوجوب علته حينئذ كما بينا وعلته كان أيضا وجب لو
يجب فالأمور الجزئية أن يكون الأمور المتقدمة التي بها يجب العلل الموجودة بالفعل
أن تصير عللا لها بالفعل أمورا بلا نهاية ولذلك لا يقف السؤال لم لم البتة ولكن
الإشكال ههنا في شيء وهو أن هذه التي بلا نهاية لا تخلو إما أن يوجد كل واحد منها آنا
فتتوالى آنات متتالية ليس بينها زمان وهذا محال وإما أن يبقى زمانا فيجب أن يكون
إيجابها في كل ذلك الزمان ويكون الكلام في إيجاب إيجابها كالكلام فيه و
تحصل علل بلا نهاية معا وهذا هو الذي نحن في منعه فنقول إنه لولا الحركة لوجب
هذا الإشكال لأن الحركة يجمع الشيء الواحد لا على حال واحدة ولا يكون ما يتجدد
من حال بعد حال في آن بعد آن بل في بعد ومسافة بل كذلك على الاتصال
فيكون كون تلك العلة موجبة لوجود المعلول بل لكونها على نسبة ما وتلك
النسبة يكون علتها الحركة أو شريكة علتها والتي بها العلة علة بالفعل الحركة
فيكون العلة لا ثابتة الوجود على حال واحدة ولا باطلة الوجود وحالة ثابتة
واحدة فبالاضطرار إذن أن يكون العلة الحافظة لها أو المدبرة لنظام هذه العلل
التي بسببها ينحل الإشكالات هو الحركة وسنوضح هذا في موضعه أيضا حتى
اشتفي من هذا القدر بأن وضح أن العلل الذاتية للشيء التي بها وجود ذات الشيء
بالفعل يجب أن يكون معه لا يتقدمه بالوجود تقدما يكون زوالها مع حدوث
المعلول وأن هذا إنما يجوز في علل غير ذاتية أو غير قريبة والعلل الغير الذاتية

لا أول طرف منه ويكون الغير الموجب إيجابها أيضا معها في ذلك الزمان ح

أو الغير

أو الغير القريبة لا تمنع ذهابها إلى غير النهاية بل توجبه وإذ قد تقرر هذا فإذا كان
شيء من الأشياء لذاته سببا لوجود شيء آخر دائما كان سببا له دائما ما دامت
ذاته موجودة فإن كانت دائمة الوجود كان معلوله دائم الوجود فيكون مثل
هذا من العلل أولى بالعلية لأنه يمنع مطلق العدم للشيء فهو الذي يعطي الوجود
التام للشيء فهذا هو المعنى الذي يسمى إبداعا عند الحكماء وهو تأييس الشيء
بعد ليس مطلق فإن المعلول في نفسه أن يكون ليس ويكون له عن علته أن يكون
أيس والذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان من الذي يكون له
عن غيره فيكون كل معلول أيسا بعد ليس بعدية بالذات فإن أطلق اسم
المحدث على كل ما له أيس بعد ليس وإن لم يكن بعدية في الزمان كان كل
معلول محدثا وإن لم يكن مطلق بل كان شرط المحدث أن يوجد زمان
ووقت كان قبل فبطل لمجيئه بعده أو يكون بعدية بعدية لا يكون مع القبلية
موجودة بل يكون مباينة لها في الوجود لأنها زمانية فلا يكون كل معلول
محدثا بل المعلول الذي سبق وجوده زمان وسبق وجوده لا محالة حركة وتغير كما علمت
ونحن لا نناقش في أن يسمى هذا محدثا بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو
إما أن يكون وجوده بعد ليس مطلق أو يكون وجوده بعد ليس غير مطلق بل بعد
عدم مقابل خاص في مادة موجودة على ما عرفته فإن كان وجوده بعد ليس
مطلق كان صدوره عن العلة ذلك الصدور إبداعا ويكون أفضل أنحاء
إعطاء الوجود لأن العدم يكون قد منع البتة وتسلط عليه الوجود ولو مكن العدم
تمكينا يسبق الوجود كان تكوينه ممتنعا إلا عن مادة وكان سلطان الإيجاد
أعني وجود الشيء عن الشيء ضعيفا قصيرا مستأنفا ومن الناس من يجعل كل
ما هذه صفته مبدعا بل يقولون إن التوسط إنما يوجد علة أولى بتوسط

علة وسطى فاعلية ان لم يكن عن مادة والا كان بعد سلطان ولكن كان وجوده
عن العلة الاولى الحقيقية بعد اخر انساق اليه فليس تأثيره عن ليس مطلق بل عن
ليس ان لم يكن مادة وان من الناس من يجعل الابداع لكل وجود صوري كيف كان
واما المادي وان لم يكن المادة سبقت فخص نسبته الى العلة باسم التكوين ولكن
لا مناقشة في هذه الاسماء البتة بعد ان يحصل المعاني متميزة فنجد بعضها له وجود عن
علة دونها بلا مادة وبعضها بمادة وبعضها بواسطة وبعضها بغير واسطة ويحسن
ان نسمي كل ما لم يوجد عن مادة سابقة غير متكون بل مبدعا وان يجعل افضل
ما يسمى مبدعا ما لم يكن بواسطة عن علته الاولى مادية كانت او فاعلية او غير
ذلك ونرجع الى ما كنا فيه فنقول ان الفاعل الذي يعرض له ان يكون فاعلا
من مادة تنفعل فيها لان كل حادث كما علمت يحتاج الى مادة وربما فعل فعله
وربما كان فعله بالتحريك فيكون مبدأ الحركة واذا قال الطبيعيون ان الفاعل
مبدأ الحركة عنوا به الحركات الاربع وانما هو في هذا الموضع يجعلون الكون والفساد
حركة وقد يكون الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة فالذي بذاته مثل الحرارة ان
لو كانت موجودة مجردة تفعل وكان يصدر عنها ما يصدر لانها حرارة فقط و
اما الفاعل بقوة فمثل النار بحرارتها وقد عددنا في موضع اخر اصناف القوى
في مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها فنقول ان السبب الفاعل
كل ما افاد وجودا افادة مثل نفسه فربما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد وجودا لا مثل
نفسه كالنار تسود والحركة تسخن والفاعل الذي يفعل وجودا مثل نفسه فالمشهور
انه اولى واقوى في الطبيعة التي يفيدها من غيره وليس هذا المشهور حقا ولا حقا
من كل وجه الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود الحقيقي فيكون المفيد اولى
بما يفيده من المستفيد ولنعد ونقول ان العلل لا تخلو اما ان يكون عللا

للمعلولات

للمعلولات في وجود انفسها واما ان يكون عللا للمعلولات في وجود اخر
مثال الاول تسخين النار ومثال الثاني تسخين الحركة وحدوث التخلخل من الحرارة
واشياء كثيرة مشابهة لذلك ولنتكلم على العلل والمعلولات التي تناسب
الوجه الاول ولننظر في الاقسام التي يغلط فيها فانها اقسام فنقول قد يظن في الوجه
الاول انه قد يكون المعلول اكثر منه انقص وجودا من العلة في ذلك المعنى ان كان
ذلك المعنى يقبل الاشد والانقص مثل الماء اذا سخن عن النار وانه قد يكون في
ظاهر النظر مثلا ليس قبل ذلك ولم يقبل مثل النار فانها يعتقد فيها في الظاهر
انها تجعل غيرها مثل نفسها نارا في الظاهر فيكون مساوية لها في الصورة النارية
لان تلك الصورة لا تقبل الازيد والانقص ومساوية لها في العرض اللازم من
السخونة المحسوسة اذ كان صدور ذلك الفعل عن الصورة المساوية لصورتها وايضا
المادة مساوية في التهيؤ واما كون العلة ازيد من المعلول في المعنى الذي من
العلة فهو الذي يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء المظنونة عللا
ومعلولات لان تلك الزيادة لا يجوز ان يكون حدوثها بذاتها ولا يجوز ان يكون
حدوثها لزيادة استعداد المادة حتى يكون قد اوجب ذلك خروج الشيء الى
الفعل فان الاستعداد ليس سببا للايجاد فان جعل سببها العلة والاثر
الذي وجد عن العلة معا فتلك الزيادة يكون معلول امرين لا معلول امر
واحد وهما مجموعين يكونان اكثر وازيد من المعلول الذي هو الزيادة فان
سلمنا هذه الظنون الى ان يستبين حالها ساغ لنا ان نقول انه اذا كان المعنى
في المعلول والعلة متساويا في الشدة فانه يكون للعلة بما هي علة التقدم
الذاتي لا محالة في ذلك المعنى والتقدم الذاتي الذي له في ذلك المعنى يعني
من حال ذلك المعنى غير موجود للثاني فيكون ذلك للاول اذا اخذ يجب وجوده

واحد الذي لا من جهة وجوده اقدم منه للآخر فيزول باذن مطلق المساواة لان
المساواة يبقى في الحد ومنها من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان وليس احدهما
علة ولا احدهما معلولا واما من جهة ما احدهما علة والآخر معه فوالجهتان اعتبار
وجود ذلك الحد لاحدهما اولى اذ كان له اولا لا من الثاني ولم يكن للثاني
الا منه فنظر في هذا ان هذا المعنى اذا كان نفس الوجود والآن فان استحقاق الوجود
هو من جنس الحد بعينه اذ قد اخذ هذا المعنى نفس الوجود فتبين انه لا يمكن ان [illegible]
اذا كان المعنى نفس الوجود فيفيد وجود الشيء من حيث هو موجود اولى بالوجود من الشيء
ولكن ههنا تفصيل آخر ونوع من التحقيق يجب ان نعقله وهو ان العلل والمعلولات
ينقسم في اول النظر عند الفكر الى قسمين قسم يكون طباع المعلول في نوعيته وماهيته
الذاتية يوجب ان يكون معلولا في وجوده طبيعة الطباع فيكون العلل
مخالفة لنوعيته لا محالة اذا كانت علة لا في نوعه لا في شخصه واذا كان كذلك
لم يكن النوعان واحدا والمطلوب علة ذلك النوع بل يكون المعلول يجب
عن نوع غير نوعها والعلل يجب عنها نوع غير نوعها ويكون علة للشيء [illegible]
ذاتية بالقياس الى نوع المعلول مطلقا وقسم منه يكون العلة ليس معلول
العلة والعلة علة المعلول في نوعه بل في شخصه ولنا خذ هذا على ظاهر ما يقتضيه
الفكر التقسيم فظاهر ما يوجد لهم الاشياء على سبيل التوسع الى ان يتبين
حقيقة الحال الواجبة فيه من نظرنا في السبب المعطي الصورة كل صورة من
الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركات الاختيارية ومثال الثاني كون
هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست
علة لتلك على انها علة نوعية النار بل على انها علة نار ما فاذا اعتبر من جهة
النوعية كانت هذه العلة للنوعية بالعرض وكذلك الاب للابن لان

من جهة ما هو اب وذلك ابن بل من جهة وجود الانسانية وهذا القسم منقسم على
وجهين احدهما ان يكون العلة والمعلول مشتركين في استعداد المادة كالنار و
النار والآخر ان لا يكونا فيه مشتركين كضوء الشمس الذي في جوهره الفاعل للضوء
ههنا او في القمر اذ ليس استعداد المادتين فيهما متساويا وبازاء المادتين من نوع
واحد فبالحري ان لا يتساوى الشخصان في ذلك اعني هذا الضوء الذي في الشمس
وهذا الضوء الحادث عنه فكذا لذلك ان لا يكون ضوءان من نوع واحد عند
من يشترط في الاستواء نوعية الكيفيات ان لا يكون احدهما انقص والآخر ازيد
على ما علمت في موضع من ان [illegible] يكونان نوعا واحدا عنده ما يري الخلاف
بالنقص والاشتداد مخالفة بالعوارض الشخصيات واما القسم الاول وهو ان يكون
الامران مشتركين في استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك الاستعداد
اما ان يكون استعدادا في المنفعل تاما او يكون استعدادا ناقصا والاستعداد
التام ان لا يكون في طباع الشيء معاوق ومضاد لما هو بالقوة فيه كاستعداد
الماء المسخن للتبرد لان فيه قوة طبيعية كما علمنا في الطبيعيات تعاوق
القوة الخارجة في التبريد ولا تعاوقه واما الاستعداد الناقص فهو مثل
استعداد الماء للتسخن لان فيه قوة تعاوق التسخين الذي يحدث فيه من خارج
وهو جميع التسخين ما فيه والا بطل والقسم الاول على اقسام ثلثة فانه اما ان
يكون في المستعد قوة معاوقة تبقى وتعين كما في الماء اذا برد عن سخونة واما ان
يكون في المستعد قوة مضادة للامر الا انها تبطل مع وجود الامر كما في الشعر
اذا شاب عن سواد واما ان لا يكون في المستعد تحول ولا واحد من الامرين
لا ضد ولا معين ولكن عدم الامر والاستعداد له فقط مثال حال النفس
في قبول الطعم وعدم الرائحة في قبول الرائحة فان سلبهما عن استعداد الماء

لان بصير نارا انه من اى الاقسام الخمسة لم يشكل علينا انه من قسم المشارك
فى استعداد تام للمادة ولكن فى المادة ضده والقابل ان يقول قد ذكرتم اعتبار
قسم واحد وهو ان لا يكون هناك مشاركة فى المادة اصلا او لا يكون لها
مادة فالجواب عن هذا ان هناك لا يمكن ان يكون اتفاق فى النوع البتة فانه
قد استبان ان الاشياء المتفقة فى النوع البرية عن المادة اصلا يكون
وجودها عينيا واحدا ولا يجوز ان يكون يقال معنى الواحد منها على كثيرين فاذ
قد دللنا على هذه الاقسام التى حاصلها خمسة فانا نورد الحكم فى قسم قسم منها
فنقول اما القسم من هذا الباب الذى لا مشاركة فيه فى استعداد المادة لا
القريبة ولا البعيدة فليس يجب فيه ان يكون ما يحدثه الفاعل من الامر القابل
للزيادة والنقصان مساويا بالنفسه لانه يمكن ان يكون بما افترقا فيه من جوهر
المادة افترقا فى الاستعداد لقبول الامر فلم يقبلاه بالسوية وليس ايضا يجب
ان لا يتساويا فيه بل يجوز ان يكون الحال فى ذلك مثل الحال فى استيلاء سطح
الاثير لسطح فلك القمر فى الحركة التى بالعرض فى ذلك حيث يمكن ان لا يكون فى هذا
مانع من قبول التاثير مساويا لما يوثره الفاعل وهو فى هذا الموضع احداث
مثل نفسه واما القسم من هذا الباب الذى هناك استعداد تام كيف كان
فالامر ظاهر فى ان المقبول قد يجوز ان يتشبه بالفاعل تشبها تاما وذلك مثل
النار يحيل الماء نارا او الملح يحيل العسل ملحا وما اشبه ذلك وقد يجوز ان
يزيد المنفعل فيه على الفاعل فى الظاهر الغير المحقق مثل الماء المجمد الهواء ولا
يكون برد الهواء ابرد ذلك المنجمد الا انك اذا حققت لم يكن الفاعل وحده
هو البرد الذى فى الهواء بل والقوة المبردة الصورية التى فى جوهر الماء الذى
دللنا عليه فى الطبيعيات اذا عاونها ولم يعاوقها برد الهواء واما القسم

المنفعل

من هذا الباب الذى يكون استعداد المنفعل فيه ناقصا فليس يمكن
البتة ان يتشبه فيه المنفعل بالفاعل التام القوة ويساويه فانه لا يمكن ان يكون
الشىء الحاصل فى قوة فى الشىء لا مضاد لها والحاصل فى قوة اخرى وهناك
مضاد ممانع متساويين البتة او يبطل المانع ولهذا لا يمكن ان يكون شىء
غير النار يسخن من النار ويكون سخونته مثل سخونة تلك النار او شىء غير الماء
يبرد عن الماء ويكون برودته اكثر من برودة ذلك الماء لان استعداد النار
للتسخين والماء للتبريد حال غير مضاد فى جوهره والقوة الفاعلة داخلة فى جوهره
غير غريبة منه فاما ما ينفعل منهما وفيه مانع عن ... مضاد و الفاعل الاول لا انفعال
خارج عن جوهره وينفعل فيه بمماسة وبتوسط امر كالسخونة المحسوسة فى النار
السخنة والبرودة المحسوسة فى الماء المبردة فليس يمكن ان يساويه فان قال
قايل ان النار قد يذيب الجواهر فيجعلها اسخن منها لانا ندخل ايدينا فى
النار ولم نات فيها العجلة فلا يحرقها احتراقها فى المسبوكات لو فعل بها ذلك
بعينه فيعلم من ذلك يقينا ان المسبوكات اسخن من النار ومع ذلك
فانما سخنت من النار فالجواب ونقول ان ذلك ليس بسبب ان المسبوك
اسخن لمعان نذكر منها اقرب الى الظهور احدها فى المسبوك والاخر فى
النار والثانى فى اللامس وكلها اسباط ... متقاربة واما الذى فى المسبوك
فلانه غليظ فيه تشبث ما ولزوجة وبطو الانفصال فاذا لمس فيه مع الكرر
ولم يمكن ان يفارق الا فى زمان ذى قدر فى نفسه بالقياس الى زمان مفارقة
اللامس النار وان كان الحس لا يضبط ذلك الاختلاف لكن العقل
والذهن يوجبه ومن شان الفاعل الطبيعى ان يفعل فى المنفعل فى مدة الطول
فعلا اكد واحكم ويفعل الضعيف فى مدة الطويل لا يفعله القوى فى مدة قصيرة

واما الذي في النار فلان النار المحسوسة انما هي اجزاء من النار الحقيقية مع اجزاء من
الارض متصعدة متحركة واجتماعها على سبيل التجاور لا على سبيل الاتصال بل هي
في انفسها متفرقة يتخللها الهواء تخللا على سبيل التجدد فيكسر بما يداخلها منه سورة
حرارته وجزؤ الانه ابرد منه لانه ليس ينفعل في تلك العجلة انفعال اليسيرة نار الحصا
ومع ذلك فانها سريع الحركة منها لا يكاد يبقى جزء منها مماسا من البدن
زمانا يؤثر فيه تاثير المحسوس بل يتجدد فما لم يجتمع تاثيرات غير محسوسة كثيرة لا يؤدي
الى قدر محسوس وذلك في مدة لها قدر واما المسبوك فان جوهره مجتمع متحد ثابت
قائم بالاتصال واذا كان كذلك كان ما في سطح اليد من الملمس كل ملاقيه
مطابقا لكليته وما يلاقيه من النار المحسوسة سطوح صغار يخالطها ما هو بالعبار
اليه فيختلف بذلك التاثير الا ان يبقى مدة متوازية فيها المماسات فيكثر
او ينفعل كل سطح فيما يماسه فعلا تاما متساوي الفعل على ما عليه الامر في الاستحالات
الطبيعية واما النار المحقونة في مثل الكيران للحدادين فانها اعظم تاثيرا فيما يماس
من المسبوكات وغيرها واسرع مدة لاجتماعها وصرافتها واما الحال التي في اليد
فلان اليد قادرة على قطع الهواء والنار والاجسام اللطيفة باسرع حركة
وليست قادرة على قطع المسبوك الكثيف باسرع حركة لان العاوق والمدافع
والخرق في اللطيف قليل وفي الكثيف كثير ويكاد ان يكون هذا السبب كافيا
وذلك لطيفا بسبب اختلافهما في هذا المعنى ولو كان المسبوك ليس المزج
واكثر تشبثا لما يلامسه وليس ايضا اشد اجتماعا واتحادا ثم كان قطعه في مدة
اطول لمقاومته وكان لا زمانا ثابتا غير هارب عن المماسة لكثافته وذلك في آن حوارم
يؤثر تاثيرا اشد من تاثير اللطيف بحسب نسبة الازمنة اذ كان اذا اثر في مثل
زمان ملاقاة اللطيف اثرا فاذا ضوعف الزمان امكن ان يساويه في

بعض

بعض الاضعاف ما اذا زيد في الاضعاف امكن ان يزيد عليه وربما لم يكن
زمانه المضاعف مع عظم نسبة محسوس القدر لما نعرفه ومن حق هذا الموضع
ان نبسط بسطا اكثر مما بسطنا ولكنه اولى بالصناعة الطبيعية وانما يجب
ان نذكر ههنا قدر ما ينحل به الشبهة ويظهر وجهها ثم ان شاء مستقصي ان
يستقصي ذلك الاستقصاء من الاحوال المستقصاة في علم الطبيعة وخصوصا
ما عنى نجده من جهتنا فقد ظهر من جميع جملة هذه التفصيلات الموضع الذي
يظن انه يكون ان يتساوى الفاعل والمنفعل فيه والموضع الذي يظن انه يجوز
ان يزيد عليه والموضع الذي لا يجوز الا ان يقصر عنه وظهر في خلال ذلك انه وان
كان كذلك فوجود المعنى من جهة نفس الوجود لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل
اولم يكن فاعلا للمعنى بما هو وجود المعنى بالعرض كما بيناه ثم الفاعل والمبدأ
الذي ليس ينفعله مشاركا له في النوع ولا في المادة وانما يشاركه بوجه ما في معنى
الوجود وليس يمكن ان يعتبر فيه حال المعنى الذي له الوجود لانهما ليسا يشتركان
فيبقى فيه حال اعتبار الوجود نفسه وقد كان من تلك الاقسام المتساوية والزائدة ساير م
على المبدأ الفاعلي اذا رجع الى حال اعتبار الوجود كان المبدأ الفاعلي غير مساو
له لان وجوده بنفسه ووجود المنفعل من حيث ذلك الانفعال مستفاد منه
ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف ولا يقبل الاقل والانقص
وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة
والوجوب والامكان اما في التقدم والتاخر فان الوجود كما علمت للعلة
اولا وللمعلول ثانيا اما الاستغناء والحاجة فقد علمت ان العلة لا تفتقر
في الوجود الى المعلول بل يكون موجودا بذاتها وبعلة اخرى وهذا المعنى قريب
من الاول وان خالفه في الاعتبار واما الوجوب والامكان فانا نعلم

انه ان كان هي علة لكل ما هو معلول فهي واجبة الوجود بالقياس الى الكل
من كل المعلولات وعلى الاطلاق وان كان علة لمعلول ما فهي واجبة الوجود
بالقياس الى ذلك المعلول وذلك المعلول كيف كان فهو ممكن الوجود في
نفسه وتخصيص ما هو ان المعلول في ذاته بحيث لا يجب له وجود الا وجب
من دون علته اذ فرض واجبا لذاته وبحيث لا يمتنع له والا لما وجد بالعلة
فذاته بذاته بلا شرط كونه علة له ممكن الوجود (الوجود به) وانما يجب لا محالة بالعلة ثم العلة
كما قد تبين لا يمكن ان يجب به بل يكون اما واجبا لذاته واما واجبا من شيء
غيره فاذا حصل له الوجوب يصح ان يكون عنه وجوب غيره فيكون المعلول
باعتبار ذاته ممكنا واما العلة فباعتبار ذاته اما واجبا واما ممكنا فان كان واجبا
فوجوده احق من وجود الممكن وان كان ممكنا وليس يجب بالمعلول والمعلول
يجب به وبعد وجوبه فيكون العلة اذا صارت ذاتها واجبة لم يكن بالقياس
الى المعلول والمعلول لا يصير ذاته الا بالقياس اليه فيكون الى ذات العلة
من نظر قد وجب به لا سيما ان ذات المعلول (واقتضاء) بل يكون هو واجبا والمعلول غير
ملحوظ بعد وذات المعلول لا يكون الا ممكنا ولا يجب الا ان يلحظ مقتضيه
الى العلة فيكون للعلة اختصاص بوجوب والا يكون للمعلول الا الامكان
فقط عند ذلك ويكون اذا كان للمعلول وجوب كان للعلة اولا والا لكانت
العلة بعد ممكنة ولم يجب وجودها ووجب وجود المعلول فيكون وجب لا من
ذات العلة وهذا محال فيكون للعلة وجوب باعتبار ذاته ومن حيث لم
يضف الى المعلول والمعلول بعد ثابت على مقتضى امكانه اذ كانت العلة يجب
لا عنه بل بذاته او باضافة الى غيره لا اليه ومن حيث العلة غير مضافة
الى المعلول بعد فالمعلول ليس يجب وجوده بل انما يجب وجوده من حيث العلة

او لا تكون علة له

مضافة

مضافة اليه فيصير العلة لهذه المعاني الثلثة اولى بالوجود من المعلول فالعلة احق
من المعلول ولان الوجود المطلق اذا حصل وجود شيء صار حقيقيا فيتبين ان الممد المعطي
للحقيقة المشارك فيها اولى بالحقيقة فاذا صح ان ههنا ممدا اولا هو المعطي
الغير الحقيقة صح انه الحق بذاته وصح ان العلم به هو العلم بالحق مطلقا فاذا حصل
العلم به كان العلم الحق مطلقا بالنحو الذي هو للعلم حق وهو الذي يقاس
المعلوم في العلل الاخرى العنصرية والصورية والغائية فهذا ما نقوله
في المبدا الفاعلي فلنشرع الان في القول في المبادي الاخر فاما العنصر
فهو الذي فيه قوة وجود الشيء فنقول ان الشيء قد يكون له هذه الحالة مع شيء اخر
على وجوه فتارة يكون كاللوح الى الكتابة وهو انه مستعد لقبول شيء يعرض له من
غير تغير فيه ولا زوال امر كان له عنه وتارة يكون كما يكون للشمع الى الصنم
الى الرجل وهو انه مستعد لقبول شيء يعرض له بغير ان يتغير من احواله شيء الا حركة
في اين او كم او غير ذلك وتارة يكون مثل ما للخشب الى السرير فانه ينقص ما نحت
شيئا من جوهره وتارة يكون مثل ما للاسود الى الابيض فانه يستحيل ويفقد
كيفية له من غير فساد جوهره وتارة يكون كالماء للهواء فانه انما يكون الهواء عنه
بان يفسد وتارة يكون كالمني الى الحيوان فانه يحتاج ان ينسلخ من صورة له
انسلاخات حتى تستعد لقبول صورة الحيوان وكذلك الحصرم للخمر وتارة
للمادة الاولى الى الصورة فانها مستعدة لقبولها متقومة بها بالفعل وتارة
يكون مثل الهليلج للمعجون فانه ليس عنه وحده ما يكون المعجون بل عنه وعن غيره
فيكون قبل ذلك جزءا من اجزائه بالقوة وتارة يكون كالخشب والحجارة
للبيت وانه كالاول الا ان الاول انما يكون منه المعجون بضرب من الاستحالة
وهذا ليس فيها الا التركيب ومن هذا الجنس ايضا الاحاد للعدد وقد يجعل

الخشب والحجار

بالقياس الى

كما يكون م

توهم المقدمات كذلك للنتيجة وذلك غلط بل المقدمات كذلك لشكل القياس
واما النتيجة فليست صورة في المقدمات بل شيئا يلزم عنها المقدمات تفعلها
في النفس فعلى هذه الانحاء يحمل الاشياء الحاملة للقوة بوحدانيتها فانها اما ان يكون
حاملة للقوة بوحدانيتها او بشركة غيرها فان كانت بوحدانيتها فاما ان لا يحتاج
في تكون ما يكون منها الا الى الخروج بالفعل لذلك فقط وهذا هو الذي يليق
ان يسمى موضوعا بالقياس الى ما هو فيه ويجب ان يكون لشيء بها بنفسه
بالفعل قوام فانه ان لم يكن له قوام لم يجز ان يكون مهيئا لحصول الحاصل فيه بل
يجب ان يكون قائما بالفعل فان كان انما يصير قائما بالحلية فقد كان فيه شيء
لحلية قبل حاله ثابتا وبه يقوم واما ان يكون الثاني ليس ما يقوم به بل مضافا
اليه او يكون وروده مبطل ما كان بقيمه فيكون قد استحال ولو فرضناه لم يستحل
فهذا قسم واما ان كان يحتاج الى زيادة شيء فاما ان يكون الى حركة فسقط
مكانية واما حركة كيفية او كمية او وضعية او جوهرية واما الى فوات امر اخر
غير حركة مرة من كم او كيف او غير ذلك واما الذي يكون لشيء بمشاركة غيره فلا محالة
يكون فيه اجتماع وتركيب فاما ان يكون تركيب من اجتماع فقط واما ان يكون
مع ذلك استحالة في الكيف وكل ما فيه تغير فاما ان ينتهي الى الغاية بتغير واحد
او بتغيرات كثيرة وقد جرت العادة بان يسمى الذي يكون الكون منه
في التركيب وهو في الشيء اسطقسا وهو الذي ينحل اليه اخيرا فان كان جسمانيا
فهو اصغر ما ينتهي اليه القاسم والقسم الى المختلفات الصور الموجودة فيه
وقد حد بانه الذي منه ومن غيره تركيب الشيء وهو فيه بالذات ولا ينقسم
بالصورة ومن راى ان الاشياء انما تتكون من الاجناس والفصول
جعلها الاسطقسات الاولى وخصوصا الواحد والهيولية وجعلوها اولى

المبادى

المبادى بالمبدائية لانها اشد كلية وجنسية فلو انصفوا لعلموا ان القوام
بالذات انما هو للاشخاص فانها اولى بان يكون جوهرا وقائما بالذات بانفسها
وانها اولى بالوحدة ايضا ولنعد الى امر العنصر فنقول قد جرت العادة بان يق
ان الشيء كان عن العنصر في مواضع ولم يجز في مواضع فانه يق كان الخشب
بابا ولا يق كان من الانسان كاتب وان ينسب الكائن الى الموضوع في مواضع
وان لا ينسب في مواضع فيق تارة ان هذا باب خشبي ولا يق هذا كاتب
انسي فاما الاول فاذا وجدوا الموضوع لم يتحرك البتة ولم يتغير في قبول الشيء
فانهم لا يقولون انه كان عنه بل انما يقولون دائما انه كان عن العدم كما يقولون
عن غير الكاتب واذا تغير خصوصا فيما لا يجدون للعدم فيه اسما فيقولون
كان عن الموضوع واما النسبة الى الموضوع فانما يستعمل في الاكثر اذا كان الموضوع
قد يصلح لغيره للصورة واما الصورة فلا ينسب اليها ولا يقال كان منها
انما تشتق منه الاسم والموضوع قد يكون مشتركا للكل وقد يكون مشتركا لعدة امور
مثل العصير للخل والخمر والطلاء والرب وغير ذلك وكل عنصر فانه من حيث
هو عنصر انما له القبول فقط واما حصول الصورة فله عن غيره وما كان من
العناصر او القوابل مبدا الحركة الى الامر موجودا في نفسه بطل انه متحرك اليه
بنفسه كالحركة الطبيعية وليس كذلك وقد تبين لنا في مواضع اخرى انه لا
يجوز ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا لشيء واحد من غير ان يتجزى ذاته لكن العنصر
اذا كان مبدا الحركة فيه بذاته كان متحركا عن الطبيعة وكان ما يكون طبيعيا
واذا كان مبدا الحركة فيه من خارج ولم يكن له ان يتحرك الى ذلك الكمال من
نفسه كان ما يكون منه صناعيا او جاريا مجراه فهذا حكم القول في العنصر
واما الصورة فنقول قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح ان يعقل حتى يكون
يعقل

الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى وقد يقال صورة للكمال الذي يتحد الفعل الصحيح بحسبه
ويفعل يكون في قابل وحداني او بالتركيب حتى يكون للحركات ومع الاعراض صورا
وقد يقال صورة لما يتقوم به المادة بالفعل فلا يكون ح الجواهر العقلية والاعراض
صورا ويقال صوره لما يكمل به المادة وان لم يكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة وما يتحرك
اليه بالطبع ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الاشكال وغيرها
ويقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك ويكون كلية الكل صورة في
الاجزاء ايضاً والصورة قد يكون ناقصة كالحركة وقد يكون تامة كالتربيع والتدوير
وقد علمت ان الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعليا من وجوه مختلفة
وفي الصناعة ايضاً فان الصناعة هي صورة المصنوع من النفس فان البنا
في نفسه صورة الحركة الى صورة البيت وذلك هو المبدأ الذي يصدر عنه حصول
صورة في مادة البيت وكذلك الصحة هي صورة البرء ومعرفة العلاج هي صورة الابراء
فالفاعل الناقص يحتاج الى الحركة والآلات حتى يصدر ما في نفسه محصلا في المادة و
الكامل فان الصورة التي في ذاته يتبعها وجود الصورة في مادتها ولينسب ان يكون
الامور الطبيعية صورها عند العقل المتقدم للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على
طريق التسخير بنوع وانت تعلم هذا بعد واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمته
فيما سلف وقد يكون الغاية في بعض الاشياء نفس الفاعل وذلك في الموضوع
مثل تمامات الحركات التي تصدر عن روية او طبيعة وزيادة في شيء ثالث يكن
بفعل شيئا ليرضى به فلان فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل
وان كان الفرح بذلك الرضى ايضاً غاية ومن الغايات التشبه بشيء آخر والمتشبه
به من حيث متشوق اليه هو غاية والتشبه نفسه ايضاً غاية   في اثبات
الغاية وحل شكوك قيلت في ابطالها والفرق بين الغاية وبين الضروري

ونفس الفاعل فقط كالفرح بالغلبة
وقد يكون الغاية الفاعل في بعض الاشياء

والتعريف

والتعريف الوجه الذي به يتقدم الغاية على ساير العلل والوجه الذي يتأخر به
ونقول انه قد بان فيما سلف لمناسب القول ان لكل معلول علة مبدأ ولكل حادث
فله مادة وله صورة ولم يتبين بعد ان لكل مركب فله غاية فان منها ما هو عبث
ومنها ما هو اتفاق وايضا ههنا مثل حركة الفلك فانه لا غاية في ظاهر الامر
لها والكون والفساد لا غاية لها في ظاهر الظن ثم لقايل ان يقول قد يكون ان
يكون لكل غاية غاية كما لكل ابتداء ابتداء فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام لان
الغاية بالحقيقة ما سكن لديه وقد نجد اشياء هي غايات ولها غايات اخر
الى غير النهاية فان ههنا اشياء نظن انها غايات ولا متناهي كتضاعيف الاعداد
عن القياسات ولا متناهي ثم ان لقايل ان يقول للفضل ان الغاية موجودة
لكل فعل فلم جعلت علة متقدمة وهي بالحقيقة معلولة العلل كلها ومما يليق
ان نتكلم فيه بعد حل هذه الشبهة انه هل الغاية والخير شيء واحد مختلف وايضا
ما الفرق بين الخير والخيرية فنقول الآن اما الشك الاول المنسوب الى الاتفاق
والعبث فنحله فنقول اما حال الاتفاق وانه غاية ما فقد فرغنا منه في الطبيعيات
واما بيان امر العبث فيجب ان نعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب
ومبدأ بعيد والمبدأ القريب هو القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ الذي
يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا
ارتسم في التخيل او في الفكر النطقي صورة ما حركت القوة الشوقية الى الاجماع
وخدمتها القوة المحركة التي في الاعضاء فربما كانت الصورة المرتسمة في التخيل و
الفكر هي عينه نفس الغاية التي تنتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا غير
ذلك الا انه لا يتوصل اليه الا بالحركة الى ما تنتهي اليه الحركة او تدوم عليه الحركة
مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع ما وتخيل في نفسه صورة

موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه فانتهت حركته اليه وكان منتهى
نفس ما انتهى اليه تحريك القوى المحركة للعضلة ومثال الثاني ان الانسان
قد يتخيل نفس صورة لقائه لصديق فيتحرك الى المكان الذي يلقاه معه
فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس
المشوق الاول الذي نزع اليه بل معنى آخر لكن المشوق يتبعه او يحصل
بعده وهو لقاء الصديق فقد عرفت هذين القسمين وتبين لك من ذلك
بادنى تأمل ان الغاية التي ينتهي اليها المحرك في كل حركة حال من حيث هي غاية
حركة هي غاية اولى حقيقية للقوة الفاعلة للحركة التي في الاعضاء وليس للقوة
المحركة التي في الاعضاء علة غائية غيرها لكنه ربما كان للقوة التي قبلها غاية غيرها و
ليس يجب دائما ان يكون ذلك الامر غاية اولى للقوة الشوقية تخيلية كانت
او فكرية ولا ايضا يجب دائما ان لا يكون بل ربما كانت وربما لم تكن كما قد تبين
لك في المثالين اما الاول فكانت الغاية فيهما واحدة واما الثاني فكانت
مختلفة والقوة المحركة التي في الاعضاء مبدأ حركة لا محالة والقوة الشوقية ايضا
مبدأ اول لتلك الحركة فانه لا يمكن ان يكون حركة نفسانية لا عن شوق
البتة لان الشيء الذي لا ينبعث اليه القوة ثم ينبعث اليه انبعاثا نفسانيا
يكون لشوق نفساني لا محالة قد حدث بعدما لم يكن فاذن كل حركة نفسانية
فيكون مبدؤها الاقرب قوة محركة في عضل الاعضاء ومبدؤها الذي يليه
الشوق كما علمت في كتاب النفس تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون المبدأ
الاول تخيلا او فكرا فاذن منها مبادئ للحركات النفسانية منها واجبة باعيانها
ضرورة ومنها غير واجبة باعيانها ضرورة والواجبة هي القوى المحركة للاعضاء
والقوة الشوقية وغير الواجبة هو التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة

ان يكون

ان يكون تخيل لا فكر او فكر والتخيل فكل مبدأ حركة غاية لا محالة والمبدأ الذي لابد
منه في الحركة الارادية له غاية لابد منها والمبدأ الذي منه بد قد يوجد الحركة خالية
عن غايته فان اتفق ان يتطابق الكل المبدأ الاقرب وهو القوة المحركة والمبدآن
اللذان بعده اعني الشوقية مع التخيل والشوقية مع الفكر كانت نهاية الحركة هي
الغاية للمبادي كلها وكان ذلك غير عبث لا محالة وان اتفق ان يختلف عن
ان لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب
ضرورة ان يكون للقوة الشوقية غاية اخرى بعد الغاية التي في القوة المحركة التي
للعضو وذلك لانا قد اوضحنا ان الحركة الارادية لا يكون بلا شوق وكل ما هو شوق
فهو شوق لشيء واذا لم يكن لمنتهى الحركة كان لشيء آخر غيره لا محالة واذا كان ذلك
الشيء يراد لاجله الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة فكل نهاية ينتهي اليها الحركة
او يحصل بعد نهاية الحركة ويكون الشوق التخيلي والفكري قد يطابقا عليها
فيبين انها غاية ارادية وليست بعبث البتة وكل نهاية ينتهي اليها الحركة ويكونا
هي بعينها الغاية المشوقة التخيلية ولا يكون المشوق بحسب الفكر فهي التي
تسمى العبث وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدأها تشوق تخيلي غير فكري
فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو مبدأ الحركة للشوق او التخيل مع طبيعة او
مزاج مثل التنفس وحركة المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية
الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق يسمى
ذلك الفعل جزافا ولم يسم عبثا وان كان تخيل مع طبيعة او مزاج مثل
التنفس يسمى ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا وان كان تخيل مع خلق
او ملكة نفسانية يسمى ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر باستعمال
الافعال فما يكون بعد الخلق يكون عادة لا محالة واذا كانت الغاية التي للقوة

الحركة وهي نهاية الحركة موجودة ولم يوجد الغاية الاخرى التي بعدها ونحوها الشوق
وهي غاية الشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا كمن حصل في المكان الذي قصده
مصادفة الصديق ثم لم يصادفه هناك فيسمى فعله باطلا بالقياس الى القوة
المشوقة دون القوة المحركة والقياس الى الغاية الاولى دون الغاية الثانية
فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول قول من يقول ان العبث فعل من غير غاية
البتة فهو قول كاذب وقول القائل ايضا ان العبث فعل من غير غاية هي خير او
مظنون خيرا فهو قول كاذب اما الاول فلان الفعل انما يكون بلا غاية اذا لم
يكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس مبدأ
حركته والى اي شيء تعود ما مثل به في الشك من اللعب باللحية فمبدأ
حركته القريبة هو القوة التي في العضلة والذي قبله تشوق تخيلي بلا فكر وليس
مبداءه فكرا البتة فليست فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية التي
للتشوق التخيلي وللقوة المحركة فبين ان هذا الفعل يجب مبدأ المحرك
منته الى غاية وانما لا ينجر الى غاية يجب ما ليس مبدأ المحرك لا
يجب ان يظن ان هذا الصدر لا عن شوق تخيلي البتة فان كل فعل نفساني
كان بعد ما لم يكن فهناك شوق ما لا محالة وطلب نفساني وذلك مع
تخيل ما الا ان ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان
او كان ثابتا ولكن لم يشعر به فليس كل متخيل يشعر مع ذلك ويحكم
انه قد تخيل مع ذلك لان التخيل غير الشعور بانه قد تخيل وهذا ظاهر ولو كان
ولو كان تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب الامر الى غير النهاية واما الثاني
فلان لانبعاث هذا الشوق علة لا محالة اما عادة واما ضجر عن هيئة وارادة
انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوة المحركة والمحبة على ان تجدد

لها فعل تحريك واحساس والعادة لذيذة والانتقال عن المملول
لذيذ والحرص عن الفعل الجديد لذيذ اعني بحسب القوة الحيوانية التخيلية
واللذة هي الخير الحسي والتخيلي والحيواني بالحقيقة وهي المظنون خيرا بحسب
الخير الانساني فاذا كان المبدأ التخيلي حيوانيا فيكون خيره لا محالة خيرا حيوانيا
فليس اذن هذا الفعل خاليا عن الخير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا بحسب
العقل ثم وراء هذا علل لتخصيص هيئة دون هيئة من الحركات جزئية
لا تنضبط واما الشك الذي فينكشف بان نعرف الفرق بين الغاية
بالذات وبين الضروري الذي هو احدى الغايات التي بالعرض والفرق
بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية التي تطلب لذاتها والضروري احد
ثلثة امور اما امر لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على انه علة للغاية بوجه مثل
الصلابة للحديد حتى يتم القطع به واما امر لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية
لا على انه علة بل على انه امر لازم للعلة مثل انه لا بد من ان يكون جسم
ادكن حتى يتم القطع به وانما لم يكن بد من جسم ادكن لا لانه ادكن لكن لانه
كان لازما للحديد الذي لا بد منه واما امر لا بد من وجوده لازما للعلة الغائية
نفسها مثل ان العلة الغائية في امر التزويج مثلا التوليد ثم التوليد
يتبعه حب الولد ويلزمه لا لان التزويج كان لاجله فهذه كلها غايات
بالعرض الضروري لا العرض الاتفاقي فقد علمت الغايات العرضية
الاتفاقية في موضع آخر واعلم ان وجود مبادي الشر في الطبيعة هو
عن القسم الثاني من هذه الاقسام فانه مثلا لما كانت تجب في العناية
الالهية التي هي الجود ان تؤتي كل ممكن الوجود الوجود الخيري وجوده
الخير وكان مبدأ الوجود الذي للمركبات من العناصر وكان لا يمكن

الوجود لو

ان يكون العناصر لها الا الارض والماء والنار والهواء وكان لا يمكن ان
يكون النار على الجهه الموديه الى الغايه الخيريه المقصوده بها الا ان يكون
محرقه مفرقه لزم ذلك ضروره ان يكون بحيث يضر الصالحين ويفسد
كثيرا من المركبات وكانا قد خرجنا عن غرضنا فلنعد اليه ولنبحث عن
الشك المورد فنقول اما اشخاص الكاينات الغير المتناهيه فليست هي
بغايات ذاتيه في الطبيعه ولكن الغايه الذاتيه هي مثلا ان يوجد الجوهر
الذي هو الانسان او الفرس او النخله وان يكون هذا الوجود وجودا دايما
ثابتا وكان هذا ممتنعا في الشخص الواحد المشار اليه لان كل كاين يلزمه
ضرورة الفساد اعني الكاينات من الهيولي الجسمانيه ولما امتنع في
الشخص استبقاء النوع بالنوع فالغرض الاول اذن هو بقاء الطبيعه
الانسانيه مثلا او غيرها او شخص منتشر غير معين وهو العله التماميه لفعل
الطبيعه الكليه وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد له في حصوله بالقياس ان
يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهايه فيكون لا تناهي الاشخاص بالعرض
عرضا على المعنى الضروري من القسم الاول الا على انه غرض ثان لانه لو امكن
ان يبقى الانسان دايما كما يبقى الشمس والفلك لما احتيج الى التوالد و
التكاثر بالنسل على انه وان سلمنا ان الغرض لا تناهي الاشخاص
ولا تناهي الاشخاص معنى غير معنى كل شخص وانما يذهب بلا نهايه شخص
بعد لا اشياء بعد لا اشياء فاذن الغايه هاهنا بالحقيقه موجوده وهي وجود
شخص منتشر او لا اشياء الاشخاص ثم الشخص الذي يودي الى شخص اخر
الى ثالث الى رابع ليس هو بعينه غايه للطبيعه الكليه بل للطبيعه الجزئيه
فاذن هو غايه للطبيعه الجزئيه فليس غيرها بعدها غرضا او غايه لتلك.

شخص

الطبيعه الجزئيه التي هي غايتها واعني بالطبيعه الجزئيه القوه الخاصه المدبره لشخص
واحد واعني بالطبيعه الكليه القوه الفايضه من جواهر السماويات كشي واحد
المدبره للكليه ما في الكون وانت تعلم هذه كلها من بعد هذا واما الحركه الذاهبه
الى غير النهايه فانها واحده بالاتصال كما علمت في الطبيعيات والغايه فان الغرض
في تلك الحركه ليس هو نفس الحركه بما هي هذه الحركه بل الغرض هناك الدوام الذي
نصفه بعد وهذا الدوام معنى واحد الا انه يتعلق الوجود باشيا لا تسلسل عددها
لغير نهايه واما حديث المقدمات والنتيجه فيجب ان نعلم ان المراد بقولنا
ان العله الغائيه متناهي ونقف ان العله الغائيه التي تجب فاعل واحد وفعل
واحد متناهي ولا يجوز ان يكون فاعل طبيعي او اختياري يفعل فعلا يروم به
بعينه غايه بعد غايه من غير ان يقف عند نهايه واما المبدا الواحد لو كان
قد تصدر عنه فعل بعد فعل ويصير بحسب كل فعل فاعلا غير الفاعل الذي
كان بحسب الفعل الاخر وان لم يكن بالذات والموضوع غيره فيجوز ان يتكثر
غاياته ويكون له بحسب كل كون منه فاعلا غايه اخرى وان جاز ان يعتبر
له كونه فاعلا بعد كونه فاعلا غيره الى غير النهايه كانت غاياته بغير نهايه
ثم النتيجه هي عله تماميه للقياس الذي يكون على مطلوب محدود وكل
قياس فعل مبتدا وللنفس بحسب كل قياس مستانف يصدر عنه استحقاق
ان يقال لها فاعل مستانف وفي كل واحد من مرات كونه فاعلا غايه محدوده
بعينها لا يجوز ان يكون ذاهبه الى غير النهايه اذ لكل قياس واحد نتيجه واحده
اما الشك الذي يليه فيجب ان نعلم ان الغايه تفرض شيا وتفرض موجودا
وفرق بين الشي والموجود وان كان الشي لا يكون الا موجودا كالفرق بين اللازم
واللازم وقد علمت هذا وتحقيقه واستانف تامله عن الانسان فان

فللانسان حقيقة هي حده وماهيته من غير شرط وجود خاص او عام في الاعيان
او في النفس او القوة شيء من ذلك او بالفعل وكل علة فانها من حيث هي
تلك العلة لها حقيقة وشيئية فالعلة الغائية في شيئيتها سبب لان
تكون ساير العلل علة موجودة بالفعل علة والعلة الغائية في وجودها مسببة
لوجود ساير العلل عللا بالفعل وكان الشيئية من العلة الغائية علة علة لوجودها
فكان وجودها معلول شيئيتها لكن شيئيتها لا تكون علة ما لم تحصل متصورة
في نفس او ما يجري مجراها ولا علة للعلة الغائية في شيئيتها الا علة اخرى غير العلل
التي تحرك اليها او تتحرك اليها واعلم ان الشيء يكون معلولا في شيئيته
ومعلولا في وجوده فالمعلول في شيئيته مثل الاثنينية فانها في حد كونها اثنينية
معلولة للوحدة والمعلول في وجوده ظاهر لا يخفى وكذلك قد يكون الشيء علة لشيء
موجود في شيئيته مثل العددية للاثنينية وقد يكون لامر زايد على شيئيته مثل
كون التربيع في خشب او حجر والاجسام الطبيعية علة لشيء كثير من الصور
والاعراض اعني التي لا تجد الا بها وعلة لوجود بعضها دون شيئيته كما
نظن ان الحكم في التعليميات كذلك فقد اتضح اذن ان العلة الغائية والشيئية
قبل العلة الفاعلية والقابلية وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة
صورية سورية اليها وكذلك ان العلة الغائية في وجودها في النفس قبل
العلل الاخرى اما في نفس الفاعل فلانها توجد اولا ثم متصورة عنده الفاعل
وطلب القابل وكيفية الصورة واما في نفوس غير الفاعل فليس بعضها
يترتب على الاخرى ضروري فاذن في اعتبار الشيئية واعتبار الوجود
في العقل ليست علة اقدم من الغاية بل هي علة لصيرورة ساير العلل عللا
لكن وجود العلل الاخرى بالفعل علة علة لوجودها وليست العلة الغا

فقد سهل لك ان تفهم ان كل

علة على انها موجودة بل على انها شيء فبالجهة التي هي علة هي علة العلل وبالجهة
الاخرى هي معلولة العلل هذا اذا كانت العلة الغائية في الكون فاما اذا كانت
العلة الغاية ليست في الكون ولكن وجودها اعلى من الكون على ما سيتضح في موضعه
فلا يكون شيء من العلل الاخرى علة لها ولا في الوجود الذي هو الحصول
والوجود فتكون اذن العلة الغائية ليست معلولة لساير العلل لا لانها علة غائية
ولكن لانها ذات كون ولو كانت ليست ذات كون لما كانت معلولة البتة الا انما
اذا اعتبرت كونها علة غائية فتجدها علة لساير العلل في ان تكون عللا مثل
ان تكون علة فاعلية وعلة قابلية وعلة صورية لا في ان تكون كائنة وموجودة
في انفسها فاذن الذي بالذات للعلة الغائية بما هي علة غائية ان تكون علة
لساير العلل ويعرض لها من جهة ان معناها قد يكون واقعا في الكون ان يكون
معلولا من جهة الكون فقد تبين لك كيف يكون الشيء علة ومعلولا
على انه فاعل وغاية وهذا من المبادي الطبيعيين واما البحث الذي بعد هذا
فينكشف بما نقول ان الغاية التي تحصل في فعل الفاعل تنقسم الى قسمين غاية
تكون صورة او عرضا في منفعل قابل للفعل وغاية لا تكون صورة ولا عرضا
في منفعل قابل البتة فتكون في الفاعل لا محالة لانها ان لم تكن في الفاعل ولا في المنفعل
وليس يجوز ان يكون ما نقوم بنفسه جوهرا احدث لا من مادة ولا في مادة فلا
يكون لها وجود البتة فمثال الاول صورة الانسانية في المادة الانسانية فانها
غاية للقوة الفاعلة للتصوير في مادة الانسان واليها يتوجه فعلها وتحريكها
ومثال الثاني الاستكنان فانه غاية لمبتني البيت الذي هو مبدا لحركة
كونه وليس هو البتة صورة في البيت ويشبه ان يكون غاية الفاعل القريب
اللاصق لتحريك المادة صورة في المادة وان يكون ما ليس غايته صورة

في المادة ليس مبدأ قريبا للحركة بما هو كذلك فان عرض ان يكون ما غايته صورة
في المادة المتعاطاة وما غايته يعني ليس صورة في تلك المادة شيئا واحدا فان
وحدته يكون بالعرض مثل ان يكون الانسان يبني بيتا ليسكن فيه فانه من جهة ما هو
طالب للسكن يرتع الى البناء وعلة اولى للبناء ومن جهة ما هو بانٍ معلول لما هو
مستكن فيكون الغاية لما هو مستكن غير الغاية لما هو بانٍ واذا كان كذلك فيكون
الشخص في الانسان الواحد المستكن الباني غايته بما هو مستكن غير غايته بما هو بانٍ
واذ تقرر هذا فنقول اما في القسم الاول فان للغاية نسبة الى امور كثيرة هي قبلها
في الحصول بالفعل والوجود لان لها نسبة الى الفاعل ونسبة الى القابل وهي بالقوة
ونسبة الى القابل وهي بالفعل ونسبة الى الحركة فهي بقياسها الى الفاعل غاية وبقياسها
الى الحركة نهاية وليست بغاية لان الغاية التي لاجلها الشيء هو بها الشيء لا يبطل مع
وجودها الشيء بل يستكمل بها والحركة يبطل مع انتهائها وهو بقياسه الى القابل المتحرك
به وهو بالقوة خير يصلح له لان الشر هو العدم للكمال والخير الذي يقابله هو الحصول والوجود
بالفعل وبالقياس الى القابل وهو بالفعل صورة واما الغاية التي بحسب القسم
الثاني فيتبين انها ليست صورة للمادة المنفعلة ولا هي نفس نهاية حركة وقد بان
انها تكون صورة او عرضا في الفاعل ويكون للحركة قد خرج بها الفاعل من الذي
بالقوة الى الذي بالفعل والذي بالقوة هو لاجل العدم الذي يقارنه شر
والذي بالفعل هو الخير الذي يقابله فيكون اذن هذه الغاية خيرا بالقياس
الى ذات القياس الفاعل لا بالقياس الى ذات القابل فاذا نسب الى
الفاعل من جهة ما هو مبدأ حركة وفاعل كانت غاية واذا نسب اليه من جهة
ما هو خارج بها من القوة الى الفعل مستكمل كانت خيرا واذا كان ذلك
الخروج من القوة الى الفعل في معنى نافع في الوجود او بقاء الوجود وكانت الحركة

طبيعية

طبيعية او اختيارية عقلية او ان كانت تخيلية فليس يجب ان يكون خيرا حقيقيا
بل قد يكون خيرا مظنونا فيكون اذن كل غاية فهو باعتبار اخر خيرا اما حقيقيا
واما مظنونا فهذا هو حال الخير والعلل التمامية واما حال الجود والخير فيجب ان يعلم
ان شيئا واحدا له قياس الى القابل المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي
يصدر عنه بحيث لا يوجب ان يكون الفاعل منفعلا به او بشيء يتبعه كان قياسه
الى الفاعل جودا والى المنفعل خيرا ولفظ الجود وما يقوم مقامها موضوعها الاول
في اللغات افادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها بدلا وانه اذا استعاض
منها بدلا قيل له مبايع او معاوض او للحاجة معامل ولان الشكر والثناء والصيت
وسائر الاحوال المستحبة لا يعد عند الجمهور من الاعواض بل ما هو اسر وآثر اعراض
يقررونها في موضوعات يظن ان المفيد لغيره فائدة يربح منها شكرا او ثناء
جواد وليس مبايعا ولا معاوضا وهو عند الحقيقة معاوض لانه افاده واستفاد
سواء استفاد عوضا ماليا اما من جنسه او من غير جنسه او شكرا او ثناء او غير
به او استفاد ان صار فاضلا محمودا بان فعل ما هو اولى واحرى الذي لو لم
يفعله لم يكن جميل الحال في فضيلته لكن الجمهور لا يعدون هذه المعاني من الاعواض
فلا يمنعون عن تسميته من يحسن الى غيره بشيء من هذه الخيرات المظنونة او الحقيقية
التي يحصل له بذلك ثناء جوادا ولو فطنوا لهذه المعاني لم يسموه جوادا او لو واحد
منهم اذا احسن اليه لغرض او ان كان شيئا غير الكامل فيفطن له استخف المنة
او انكرها وابى ان يكون المحسن اليه جوادا اذ كان فعله لعلة فاذا حقق حصل
معنى الجود وكان افادة الغير كمالا من جوهره او في احواله من غير ان يكون بازائه
عوض بوجه من الوجوه وكل فاعل يفعل فعلا لغرض يؤدي الى نفع غيره غير جوهر
فليس بجواد وكل مفيد للقابل صورة او عرضا وله غاية اخرى يحصل له خير

واذا كان قياسا الى الفاعل الذي يصدر عنه

[illegible]

الذی افاده اباه فلیس بجواد بل نقول ان العوض ما المراد فی المقصد لا یقع الا لخیر
الناقص الذات وذلک لان العوض اما ان یکون یجب لنفسه او یجب
مصالح ذاته او یجب شیء آخر فی ذاته او فی مصالحه ومعلوم انه ان کان غرضه
یجب ذاته او یجب مصالح ذاته وبالجملة یجب امر یعود علی ذاته بعائدة فهو
ناقص فی وجوده او فی کمالاته وان کان یجب شیء آخر فلا یخلو اما ان یکون وجود
ذلک المعنی عنه الی غیره بحیث کونه عنه ولا کونه بمنزلة حتی انه لو لم یصدر عنه
ذلک الخیر الذی هو خیر یجب غیره کانت حاله من کل جهة کحاله لو صدر عنه
فلم یکن ذلک اجمل به واحسن به واجلب لمحمدة او غیرها من الاغراض الحاصلة
فی ذاته ولا ضده غیر الاجمل به وغیر الجالب الیه محمدة او غیرها من الاغراض
المأثورة والنافعة حتی لو لم یفض ذلک ما ترک ما هو الاولی به والاحسن
فیه فیکون لا داعی له الی ذلک ولا مرجح لان یصدر عنه ذلک الخیر الی غیره
علی مقابله ومثل هذا ان لم یکن منشأ الصدور عن طبع او ارادة لیست علی سبیل
اجابة داع بل علی وجه آخر یستوقف علیه فلا یکون مصدر الامر من المأمور
عن علة من العلل بل یجب ان یکون الاولی بالفاعل القاصد القصد
المذکور ان یکون انما یفیض خیرا علی غیره لانه اولی به وضده غیر الاولی به
ویرجع امر الامر الی غرض یتصل بذاته ویعود علی ذاته ح لا یکون وجود ذلک
الغرض ولا وجوده بمنزلة واحدة بالقیاس الی ذاته وکمالات ذاته ومصالحها
بل یکون کونه عن ذاته کون الاغراض التی تختص بذاته فیعود الی ان ذاته تنال
بذلک کمالا وحظا خاصا ولذلک فان سؤال اللم لا یزال یتکرر الی ان یبلغ
المبلغ الراجع الی الذات مثال اذا قیل للفاعل لم فعلت کذا فقال لیسأل
فلان غرضا فیقول ولم طلبت ان ینال فلان غرضا فقال لان الاحسان حسن

لم یقف

لم یقف السؤال بل قیل ولم تطلب ما هو حسن فاذا اجیب بجواب یعود الیه او
سره یکتفی عنده وقف السؤال فان حصول الخیر بکل غیره والشر عنه هو المطلوب
بذاته مطلقا واما الشفقة والرحمة والعطف علی الغیر والفرح بالحسن الی
الغیر والغم بما یقع من التقصیر وغیر ذلک فهی اغراض خاصة للفاعل ودواع
یذم عاصیها او یحطه بمنزلة کماله فالجود هو افادة الغنی من جمیع الجهات عن
الافادة کما لا فیکون ذلک المعنی بالقیاس الی القابل خیرا وبالقیاس الی
الفاعل جودا وکل افادة کمال فانه بالقیاس الی القابل یکون خیرا سواء
کان بعوض او لا بعوض ولا یکون بالقیاس الی الفاعل جودا الا ان یکون
لا بعوض فهذا هو البیان لحقیقة الخیر والجود وقد تکلمنا علی العلل واحوالها
وبقی ان یحل فیه القول فنقول ان هذه العلل الاربع وان کان یظن انها
انها لا تجمع کثیر من الامور الموجودة فی ترتیب العلوم فان الامور التی لا تحرک
والتعلیمیات لا یظن ان فیها فاعلا ای مبدأ حرکة ولا یظن ایضا ان فیها
غایة لان الغایة یظن انها للحرکة ولا انها ایضا مادة بل انما بحث عن صورها
فکذلک استخف بها من استخف قائلا انها لا تدل علی علة تامة فاخطر
فیها لهذا العلم لان علما واحدا شیئا ولها کالمتقابلات فلیست متقابلة لکن
لان علما واحدا بالوجه الذی به هذا العلم واحد الشیء امرها وذلک لانا وان
سلمنا ان هذه العلل لا تجتمع فی العلوم کلها حتی یکون من الامور العامة الواقعة
فی موضوعات لعلوم مختلفة فانها ایضا قد توجد متفرقة فی علوم متفرقة ولو کانت
ایضا فی علم واحد لم یکن فی نسبة صاحب ذلک العلم الواحد کالطبیعی مثلا الذی
صناعته هذه المبادی کلها ان یثبتها لانها مبادئ للعلم الطبیعی ویتکلم فیما یعرض
لها علی انه لیس الامر کذلک فلیس کل فاعل مبدأ حرکة علی ما قیل فالامور

التعليمية في طباعها انما يجب وجودها بغيرها وطباعها لا يفارق المادة وان
جردت عن الوهم فقد يلزمها في الوهم من القسمة ومن التشكيك ما يكون بسبب
المادة ويكاد ان يكون المقادير اسطقسات قريبة للاشكال والعدد اربعة والوحدات
ايضا للعدد والعدد لخواص العدد فهذه يوجد لها مبدأ فاعلي ومبدأ قابلي وحيث
كانا كان تمام والتمام هو الاعتدال والتحديد والترتيب التي بها يكون لها ما يكون
من الخواص والتي لاجل ان يكون على ما هي عليه من الترتيب والاعتدال والتحديد
فان منع ان يكون هذا تماما اي غاية حركة فلا يمنع ان يكون خيرا وعلة غائية لانه
لانه خير وهناك ايضا انما كان علة لانه خير ثم انه كان تتفق لذلك الخير ان كان
تماما لحركة اذ كان السبيل التحركه ولولا ان الخواص واللواحق التي لهذه الغايات يسار
اليها مباينتها لما كان طالب يطلبها في المواد ولتلك الغايات فان الصانع
يحرك المادة الى ان يكون مستديرا ولا يكون الغاية هي الاستدارة بنفسها بل
شيء من خواصها ولواحقها فيطلب الدائرة لها فقد صارت هذه العلل ايضا
مشتركة فيجب ان ينظر فيها صاحب هذا العلم وليس انما ينظر في المشترك فقط
بل ينظر فيما يخص علما علما لكنه مبدأ لذلك العلم وعارض للمشترك فان هذا العلم
قد ينظر في العوارض المخصصة للجزئيات اذا كانت لذاتها والا وكانت لم يتاد بعد
الى ان يكون اعراضا ذاتية لموضوعات العلوم الجزئية ولو كانت هذه علوما
مفردة لكان افضلها علم الغاية وكان يكون ذلك هو الحكمة الا ان فذلك
من افضل اجزاء هذا العلم اعني العلم الناظر في العلل الغائية للاشياء

في لواحق الوحدة من الهوهو واقسامه
ولواحق الكثرة والغيرية والخلاف واصناف التقابل المعروفة ينبغي ان يكون
قد استوفينا الكلام بحسب غرضنا هذا في الامور التي تخص بالهوية من حيث هي

هوية ولحقها ثم الواحد والموجود فقد يتساويان في الحمل على الاشياء حتى ان كل
ما يقال له انه موجود باعتبار يصح ان يقال انه واحد باعتبار وكل شيء فله وجود واحد
ولذلك ربما ظن ان المفهوم منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد بالموضوع اي
كل ما يوصف بهذا يوصف بذاك ولو كان المفهوم من الواحد من كل جهة مفهوم
الموجود لما كان الكثير من حيث هو كثير موجودا كما ليس واحدا وان كان يعرض له
الواحد ايضا فيقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن ليس من حيث هي كثرة فحري
بنا ان نتكلم ايضا في الامور التي تخص بالوحدة ومقابلاتها التي للكثرة مثل الهوهوية
والمجانسة والموافقة والمساواة والمشابهة ومقابلاتها ثم نأخذ الكلام في الجانب
المقابل لها اي الكثرة فان الوحدة متشابهة وما ايضا ربما تنقسم وتتشعب فالهوهو
هو ان يجعل للكثير من وجه وحدة من وجه آخر فمن ذلك بالعرض وهو على
قياس الواحد بالعرض كما يقال هناك واحد فيقال هاهنا هو هو وما كان
هو هو في الكيف فهو شبيه وما كان هو هو في الكم فهو مساو وما كان هو هو
في الاضافة فيقال مناسب واما الذي بالذات فيكون في الامور التي تقوم الذات
لما كان هو هو في الجنس قيل مجانس وما كان هو هو في النوع قيل مماثل وايضا
ما كان هو هو في الخواص يقال له مشاكل ومقابلات هذه معروفة من المعرفة
بهذه ومقابل الهوهو على الاطلاق الغير والغير منه غير في الجنس ومنه غير في النوع
وهو بعينه الغير في الفصل ومنه غير بالعرض ويجوز ان يكون الغير بالعرض شيئا بالجوهر
واحدا هو غير لنفسه من وجهين واما الآخر فهو اسم خاص في اصطلاح ما يعني
بالعدد والغير يفارق المخالف فان المخالف مخالف لشيء والغير قد يتغاير بالذات
والمخالف اخص من الغير وكذلك الآخر والاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى
اذا كانت مما تحل المواد فنفس تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا تجتمع

في مادة واحدة واما التغايرات التي تختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة
دون الاعلى فيستحيل ان يجتمع البتة في موضوع واحد وكذلك الاشياء التي لا
تجتمع في موضوع من جهة واحدة في زمان واحد فانها تسمى متقابلات وقد
علمت في المنطق حدودها وخاصياتها فالقنية والعدم منها ما يدخل بوجه تحت
التناقض والاضداد ويدخل بوجه تحت العدم والقنية ووجه دخول العدم تحت
السالبة غير وجه دخول الضد تحت العدم ولكن يجب ان نعلم ان العدم يقع على
وجوه فيقع لما من شانه ان يكون لموجود ما وليس له لانه ليس من شانه ان يكون
له وان كان من شانه ان يوجد لامر ما كالبصر فانه من شانه ان يكون للشيء لكن
الحائط ليس من شانه ان يكون البصر له ويقع لما من شانه ان يكون لجنس الشيء
وليس للشيء ومن شانه ان يكون له كان جنسا قريبا او بعيدا ويقع لما من شانه
ان يكون لنوع الشيء وليس من شانه ان يكون لشخصه كالانوثة ويقع لما من شانه
ان يكون للشيء وليس له مطلقا او من وقت او الان وقته لم يجئ كالمرد او لانا
وقته قد فات كالدرد والضرب الاول يطابق السالبة مطابقة شديدة واما
الوجوه الاخرى فتخالفها ويقع عدم لكل فقد بالقسر العسر ويقع عدم لما يكون قد
فقده الشيء لا بتمامه فان الاعور لا يقع له اعمى ولا ايضا هو بصير مطلق لكن هذا
انما يكون بالقياس الى الموضوع البعيد اعني الانسان لا العين ثم ان
العدم يحمل عليه السلب ولا ينعكس واما العدم فلا يحمل على الضد لانه ليس
المرارة عدم الحلاوة بل هو شيء اخر مع عدم الحلاوة فالعدم قد يكون وحده
في المادة وقد يكون مصاحبا الذات يوجب العدم في المادة لذات اخرى
او لا يكون الا مع العدم وهذه هي الاضداد وليس السبب في تقابلها تغاير
الاجناس فقد بينا ذلك بل السبب في ذلك ان ذواتها في حد انفسها

وحد فصولها تتخالف وتتمانع عن الاجتماع وتتفاسد وليس شرط الاجناس
العالية متضادة فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية واحدة تحت جنس وان
يكون جنسها واحدا فيجب ان يكون الاضداد تتخالف بالفصول فيكون الاضداد
من جملة الغير في الفصول فمثل السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة
تحت الذوق واما الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا عالية ولا الخير يدل على
المعنى متواطئ فيه ولا الشر ومع ذلك فالشر في كل شيء يدل بوجه ما على عدم
الكمال الذي له والخير على وجوده فبينهما مخالفة الوجود والعدم واما الراحة والالم
وامثال ذلك فانها تشترك في غير جنس الخير فانها تشترك في المحسوس
او المتخيل وغير ذلك فليست انواعا للخير والشر ويشبه ان يكون اهل الظاهر من
النظر عمدوا الى الاشياء التي هي متضادة ولها اجناس قريبة يدخل فيها
وطبقة منها موافقة للعقل او الحاسة وطبقة مخالفة لايهما كان فالتقطوا منها
المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا احدهما جنس الطبقة والاخر للطبقة
الاخرى وليس الواجب كذلك بل دلالة الموافقة والمخالفة دلالة اللوازم لانها
ليس للاشياء في نفسها بل بالاضافة نعم ان الامور الموافقة والمخالفة اذا
جعلا كطبيعتين وجد لهما اشياء يصلح ان تجعل بحسب الاعتبارات المختلفة
كالاجناس لها فانها تدخل في جملة الافعال والانفعالات من جهة وفي الكيفيات
من جهة اخرى وفي الاضافات باعتبارات اخرى فانها من حيث هي صادرة
من اشياء هي افعال ومن حيث هي حاصلة عن اشياء في اشياء
هي انفعالات ومن حيث يتقرر منها هيئات قارة في حواملها فهي من
الكيفيات ومن حيث ان الموافق موافق لموافقه فهي من المضاف فاذا
كان اسم الموافقة والمخالفة مصروفا الى احد هذه المعاني بعينه دخل في جنس

الخاص لست اقول ان شيئا واحدا يدخل في اجناس مختلفة فهذا ما يحرر بل
كل اعتبار هو شيء آخر وهو الداخل في جنس آخر ولا هذه بالحقيقة اجناس بل
كاجناس لانها امور مركبة من معنى ومن فعل او انفعال او اضافة او غير ذلك
ولشبه ان يكون فروعها انها كيفيات ويكون سائر الاعتبارات يلزمها
ثم مع الاجتهاد كلفى ان يجعل الموافقة والمخالفة مما ينسبنا الى الاجناس
العالية فان لتلك الطبائع الاضداد التي جعلت طبقتين اجناسا حقيقية
غير الموافقة والمخالفة هي يدخل فيها واما القول بوجود الضدين في جنسين متباينين
مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا قول متوسع فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية وهي
باعتبار ما يكون فضيلة وكذلك التهور في نفسها كيفية وهي باعتبار ما يكون
رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليسا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان الطيب
وتجبر الطيب ليسا جنسين للروائح والمذاقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات
يلحقها فالشجاعة في ذاتها لا تضاد الجبن ولا التهور وانما المتضادان التهور
والجبن الداخلان في باب الملكة من الكيف واما الشجاعة فيقابل الاثنين كما قلنا
في المساوي في آخر الفصل السادس من المقالة الثالثة وما يقابلها غير الاثنين
كالجنس للتهور والجبن فان تضاد الشجاعة التهور فتضاده لا لطبيعة ذاته
بل انما تضاده لعارض فيهما وهو ان هذه محمودة وفضيلة ونافعة وذلك مذموم
ورذيلة وضارة فالاضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس وتتفق في الموضوع
فمنها ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين معا من غير استحالة في غيرهما و
منها ما يكون الموضوع يستحيل اولا في غيرهما حتى يعرض له احدهما فان مزاجا ما
يحلو به الشيء واذا امر احتاج الى مزاج آخر وليس كذلك الحال في استحالة الحار
الى المبرد ولما كان الضد يكون في الجنس فلا يخلو اما ان يكون عدم كل

واحد

كل واحد منهما في طبيعة الجنس بازاء الآخر فقط فيكون لا واسطة بينهما
واما ان يكون ليس كذلك فلا يخلو اما ان يكون مخالفة تلك الكثرة للواحد
منها مخالفة واحدة وليس مخالفة بعضها لبعض اقل او اكثر او يكون ذلك
مختلفا فان كان مختلفا في ذلك فيكون بعضها اقرب الى مشابهة الآخر
الى مشابهته فهي شيء من صورته وبعضها في غاية الخلاف له فيكون الضد ذلك
ويكون التضاد غاية الخلاف للمتقابلات المتفقة الجنس والمادة وذلك لانه
يصدق ان يقول غاية الخلاف من حيث كان متوسطا وحيث لم يكن لانه ان
كان اثنان لكل واحد منهما في غاية البعد عن الآخر فالتضاد خلاف تام
ولذلك فان الضد للشيء واحد واما ان جعل جاعل غاية الخلاف والبعد
قد يقع بين الواحد وبين آخرين اثنين متخالفين فذلك لا يصح لان التخالف
بين الواحد وبينهما اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون المخالفات
للواحد من جهة واحدة متفقة في صورة الخلاف ويكون نوعا واحدا لا انواعا
كثيرة واما ان يكون في جهات فيكون ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا
فلا يكون ذلك لسبب الفصل الذي دخل الجنس فجعل ذلك النوع من غير
انتظار شيء وخصوصا في البسائط وقد علمت هذا بل يكون من جهة لواحق
واحوال تلزم النوع وكلامنا في نمط واحد من التضاد وهي التضاد الذي
بالذات لسنا نعني بقولنا بالذات الجوهر او الموضوع بل نعني به ما يقع التضاد
به ولو كان كيفية ايضا فقد بان ان ضد الواحد واحد والمتوسط في الحقيقة
هو الذي من شأنه ان يتخلف يجب ان يكون الانتقال اليه اولا في التغير
الى الضد فان الاسود لذلك يغبر او يخضر اولا ثم يبيض وقد يعرض لكثير
للاضداد متوسطات بسلب الطرفين فربما كان ذلك لعدم الاسم

١٠٣

المتوسط والمتوسط بمتوسط حقيقي ونعني به متوسط حقيقي مثل الفا
وللفاتر واذا لم يكن للمتوسط فيقال به انه يكون في الجنس واذا اخرج عن الجنس
كقولنا لا خفيف ولا ثقيل فذلك ليس بالمتوسط الحقيقي انما ذلك بالمتوسط
باللفظ واما الملكة والعدم فلا يكون لهما في الموضوع متوسط لانهما بما الموجب
والسلب بعينهما مخصصين بجنس او موضوع وانهما في وقت وحال فيكون نسبة
الملكة والعدم الى ذلك الشيء والحال نسبة النقيضين الى الوجود وكما لا واسطة
بين النقيضين فكذلك لا واسطة بين الملكة والعدم في اقتصاص
مذاهب القدماء الاقدمين في المثل ومبادي التعليميات والسبب الداعي الى ذلك وبيان
اصل الجهل الذي وقع لهم حتى زاغوا لاجله فقد حان لنا ان نتحقق ونتحرز ولمناقضة
اما قيلت في الصور التعليميات والمبادي المفارقة والكليات مخالفة
لاصولنا التي قررناها وان كانت في صحة ما قلناه واعطائنا القوانين التي
اعطيناها ما ينبه المستبصر على حل جميع شبههم وافساد ما ينافي مناقضات
مذاهبهم لكنا مستظهرون بتكلف ذلك بانفسنا لما نرجو من ان يجري
في ذلك تذكرة ما خلال مقاوماتنا اياهم يكون قد ذهب علينا فيما قدمناه
وشرحناه ونقول ان كل صناعة فان لها ابتداء نشاة يكون فيها نية فجة
غير انها تنضج بعد حين ثم تتزايد وتكمل بعد حين آخر ولذلك كانت الفلسفة
في قديم ما اشتغل به اليونانيون خطابية ثم خالطها غلط وجدل وكان
السابق الى الجمهور من اقسامها هو القسم الطبيعي ثم اخذوا يتنبهون للتعليمي
ثم الالهي وكانت لهم انتقالات من بعضها الى بعض غير سديدة فاول
ما انتقلوا من المحسوس الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب
وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس

من فوايده

والانسان

وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا
الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة
مفارقة هي المعقولة واياها يتلقى العقل اذ كان المعقول امرا لا يفسد وكل
محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول
وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الراي ويقولان ان
للانسانية معنى واحدا موجودا تشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس
هو المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق وقوم آخرون
لم يروا لهذه الصورة مفارقة بالوجود بل لمباديها وجعلوا الامور التعليمية التي
تفارق بالحد مستحقة للمفارقة بالوجود وجعلوا ما لا يفارق بالحد من الصور
الطبيعية لا يفارق بالذات وجعلوا الصور الطبيعية انما تتولد لمقارنة
تلك الصور التعليمية للمادة كالتقعير فانه معنى تعليمي فاذا قارن المادة صار فطوسة
وصار معنى طبيعيا وكان التقعير من حيث هو تعليمي ان يفارق ولم يكن له من حيث
هو طبيعي ان يفارق واما افلاطون فاكثر ميله الى ان الصور هي المفارقات
فاما التعليميات فانها عنده معان بين الصورة وبين الماديات فانها
وان فارقت في الحد فليس يجوز عنده ان يكون بعد قائم لا في مادة فانه يكون
اما متناهيا او غير متناه فان كان غير متناه وذلك يلحقه لانه مجرد وطبيعة كان
ح كل بعد غير متناه وان لحقه لانه مجرد عن المادة كانت المادة مفيدة للحصر والصورة
وكلا الوجهين محال بل وجود بعد غير متناه محال وان كان متناهيا فانحصاره في
حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته
وليس ينفعل الصورة الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال فيجب
ان يكون متوسطة واما الآخرون فانهم جعلوا المبادي للامور الطبيعية

امور التعليمية وجعلوها المعقولات بالحقيقة وجعلوها المفارقات بالحقيقة
وذكروا انهم اذا جردوا الاحوال الجسمانية عن المادة لم يبق الا اعظاما واشكالا
واعدادا وذلك لان المقولات التسع فان الكيفيات الانفعالية والانفعالات
منها والملكات والقوة واللاقوة امور تكون لذوات الانفعالات والملكات
والقوى واما الاضافة فما يتعلق بامثال هذه فهي ايضا مادي فبقي الاين وهو
كمي ومتى وهو كمي والوضع وهو كمي وذا الاضافة واما الانفعالات والفعل فهو مادي
فيحصل من هذا ان جميع ما ليس بكمي فهو متعلق بالمادة والمتعلق بالمادة مبدأه
ما ليس يتعلق بالمادة فيكون التعليميات هي المبادي ويكون هي المعقولات
الحقيقية وسائر ذلك غير معقولة ولذلك فليس واحد يحد اللون والطعم وغير
ذلك حد العبارة انما هو نسب الى قوة مدركة ولا العقل انما عندهم العقل انما يجعلها
الخيال بتعالي الحس قالوا واما الاعداد والمقادير واحوالها فهي معقولة لذاتها
فهي اذا المفارقة وقوم جعلوها مبادي ولم يجعلوها مفارقات وهم اصحاب
فيثاغورس وركبوا الكل من الوحدة والثنائية وجعلوا الوحدة في حيز الخير
والحصر وجعلوا الثنائية في حيز الشر وغير الحصر وقوم جعلوا المبادي الزائد
والناقص والمساوي وجعلوا المساوي مكان الهيولى اذ عنه الاستحالة الى
الطرفين وقوم جعلوه مكان الصورة فانها المحصورة المحدودة والاخذ للزائد
والناقص ثم تشعبوا في امر تركيب الكل من التعليميات فجعل بعضهم العدد مبدأ
للمقدار وركب الخط من وحدتين والسطح من اربع وحدات وبعضهم جعل لكل واحد
منها حيزا على حدة واكثرهم على ان العدد هو المبدأ والوحدة هي المبدأ الاول
وان الوحدة والهوية متلازمتان او مترادفتان وقد رتبوا العدد ونشأوه
من الوحدة على وجوه ثلثة احدها على وجه العدد العددي والثاني على وجه العدد

التعليمي

التعليمي والثالث على وجه التكرار اما وجه العدد العددي فجعلوا الوحدة في اول الترتيب
ثم الثنائية ثم الثلاثية واما العدد التعليمي فجعلوا الوحدة مبدأ ثم الثاني ثم الثالث فرتبوا
العدد على توالي وحدة وحدة واما الثالث فجعلوا العدد بتكرار بعينها لا باضافة
اخرى اليها والعجب من طائفة فيثاغورسية ترى ان العدد يتالف من وحدة وجوهر
اذ الوحدة لا تقوم وحدها فانها وحدة شيء والحق جوهر ويكون التركيب فيكون الكثرة
ومن هؤلاء من يجعل الكل شبه تعليمية من العدد مطابقة لصورة موجودة فيكون عنده
التجريد عددا وعند الخلط بالمادة صورة الانسان او فرس وذلك المعنى الذي عرفناه
فيما سلف وقوم يرون ان بين هذه الصور العددية وبين المثل فرقا ومن هؤلاء
من جعل متوسطات على ما سلف قبل واكثر الفيثاغورسيين يرون ان العدد
التعليمي هو المبدأ ولكنه غير مفارق ومنهم من يجوز تركيب الصور الهندسية في الاعداد
فيمنع تنصيف المقادير ومنهم من لا يرى ذلك بل يرى ان يكون التعليميات مركبة من
اعداد وعرض لها بعد التركيب ان تنقسم الى غير نهاية ومنهم من يجعل الصور
العددية مباينة للصور الهندسية وانت اذا فكرت وجدت اصول اسباب
الغلط في جميع ما ضل هؤلاء القوم فيه خمسة احدها ظنهم ان الشيء اذا جرد من
حيث لم يقترن به اعتبار غيره كان مجردا في الوجود عنه كانه اذا التفت الى
الشيء وحده ومعه قرين لم يلتفت التفاتا خلا عن الالتفات الى قرينه فقد جعل غير
مجاور لقرينه وبالجملة اذا نظر اليه بلا شرط المقارنة فقد ظن انه نظر اليه بشرط
غير المقارنة حتى انما يصلح ان ينظر فيه لانه غير مقارن بل مفارق وظن ايضا
ان المعقولات الموجودة في العالم لما كان العقل ينالها من غير ان يتغير
لما يقارنها ان العقل ليس ينالها الا المفارقات منها وليس كذلك
بل من حيث ذاته اعتبار ومن حيث اضافته الى مقارن اعتبار اخر

لكل نحو

فانا اذا عقلنا صورة الانسان مثلا من حيث هي صورة انسان وحده فقد
عقلنا موجودا واحدة من حيث ذاته لا من حيث عقلنا فليس يجب ان يكون
وحده مفارقا فان المخالط من حيث هو هو غير مقارن على جهة السلب لا على
جهة العدول الذي يفهم منه المفارقة بالقوام وليس يعسر علينا ان نقصد بالادراك
او بغير ذلك من الاحوال احد امرين الاصل ليس بشأنهما ان يفارق صاحبه فواما
ان يفارقه احدا معنى وحقيقة اذا كانت حقيقته ليست ماخوذة من جملة الاخر
اذ المعية توجب المقارنة لا المداخلة في المعاني والسبب الثاني غلطهم في
امر الواحد وانا اذا قلنا ان الانسانية معنى واحد لم يذهب فيه الى ان يعرض
عدده واحد هو بعينه يوجد في الكثيرين فيكثر بالاضافة كاب واحد يكون لكثيرين
بل هو كاب للاولاد متفرقين وقد استقصينا القول في هذا في موضع اخر
فهو الا انهم لم يعلموا انا نقول لاشياء كثيرة ان معنا ما واحد ونعني بذلك ان
اي واحد منها لو توهمناه سابقا الى مادة هي بالحال التي للاخرى كان يحصل
فيها هذا الشخص الواحد وكذلك اي واحد منها سبق الى الذهن منطبعا
فيه كان يحصل منه هذا المعنى الواحد وان كان اذا سبق واحد بعد لم يفعل الاخر
فلم يفعل شيئا الا كالحرارة التي لو طرأت على مادة فيها رطوبة اثرت معنى
احرا او تعرضت لذهن سبقت اليه معنى رطوبة ومعقولها لفعلت معنى اخر
فلو انهم فهموا معنى الواحد في هذا لكفاهم ذلك ما اضلهم والثالث جهلهم
بان قولنا ان كذا من حيث هو كذا اشتراط مباين في الحد لقول مناقض
كقول المسؤول الغالط اذا سئل هل الانسان من حيث هو انسان واحد
او كثير فان الانسان من حيث هو انسان انسان فقط وليس هو من حيث
هو انسان شيئا غير الانسان والوحدة والكثرة غير الانسان وقد فرغنا

غير مدخول في حقيقة الاخر

ايضا

ايضا من تفهيم هذا والرابع ظنهم انا اذا قلنا ان الانسانية توجد واحدة باقية ان هذا القول
هو قولنا الانسانية واحدة او كثيرة وانما كان يكون كذلك لو كان قولنا الانسانية
واحدة او كثيرة معنى واحدا وكذلك لا يجب ان يحسبوا انهم اذا سلموا لانفسهم ان
الانسانية باقية فقد لزمهم ان الانسانية الواحدة بعينها باقية حتى يضعوا انسانية
ازلية والخامس ظنهم ان امورا مادية اذا كانت معلولة يجب ان يكون عللها اي
امور يمكن ان يفارق فانه ليس اذا كانت الامور المادية معلولة وكانت التعليميات
مفارقة يجب ان يكون عللها التعليميات لا محالة بل ربما كانت جواهر اخرى ليست
من المقولات التسع ولم يتحققوا كنه التحقيق ان الهندسيات من التعليميات لا تستغني
حدودها عن المواد مطلقا وان استغنت عن نوع من المواد وهذه اشياء يشبه
ان يكفي في تحقيقها اصول سلفت لنا فلننحو للقائلين بالتعليميات
في ابطال القول بالتعليميات والمثل فنقول انه ان كان في التعليميات تعليمي مفارق
للتعليمي المحسوس فاما ان يكون في المحسوس تعليمي البتة او لا يكون فان لم يكن في
المحسوس تعليمي وجب ان لا يكون مربع ولا مدور ولا معدود محسوس واذا لم يكن
شيء من هذا محسوسا فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان
مبدأ تخيلنا لذلك من الموجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا
منها على انا لو مكنا انه لا يتخيل بل انما يعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير
منها في المحسوس وان كانت طبيعة التعليميات قد توجد ايضا في المحسوسات
فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنى
للمفارق او مباينة له فان كانت مفارقة له فيكون التعليميات المعقولة
امورا غير التي نتخيلها ونعقلها ونحتاج في اثباتها الى دليل مستأنف
ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها فلا يكون ما عملوا عليه من الاخلاد الى الاستغناء

عن اشباهها والاستقلال بتقويم الشخص فى حيان مفارقتها علا السيما لم اليه
وان كانت مطابقة مشاركة له فى الحد فلا يخلو اما ان يكون هذه التى فى الجسمانيات
انما صارت فيها لطبيعتها وحدها فكيف يفارق ماله وحدها واما ان يكون ذلك
امر العرض لها بسبب من الاسباب ويكون هى معروضة لذلك وحدها ما
غير ما نعم لحوق ذلك اياها فيكون من شان تلك المفارقات ان تصير
مادية ومن شان هذه المادية ان يفارق وهذا هو خلاف ما عقدوه وبنوا عليه
اصل رايهم والبته فان هذه المادة التى مع العوارض لها ان يحتاج الى المفارقات
او لا يحتاج اليها فان كانت تحتاج الى مفارقات وانما يحتاج الى مفارقات
غير ما الطبايعها فيحتاج المفارقات ايضا الى اخرى وان كانت هذه انما يحتاج
الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا هذا العارض لكانت لا يحتاج الى
المفارقات البته ولا كان يجب ان يكون للمفارقات الوجود البته فيكون
العارض للشى يوجب وجود ما هو اقدم منه اغنى عنه ويجعل المفارقات محتاجة
اليها حتى يجب لها وجود فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود المفارقات
يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض فى غيرها ولا يوجب فى
انفسها والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون
المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادى اولى ويلزم ان يكون هذه المفارقات
ناقصة فان هذا المقارن للمادة يحصل من القوى والافاعيل ما لا يوجد للمفارق
وكم الفرق بين شكل انسانى ساذج وبين شكل انسانى حى فاعل والعجب
منهم ويجعلون الخط مجردا فى قوامه عن السطح والنقطة عن الخط فما الذى يجعلها فى
الجسم الطبيعى طبيعة واحدة منهما توجب ذلك فكذلك يجب ان
يجعلها لو كانت مفارقة او قوة اخرى نفس او عقل او بارى عن الخط كيف

يتقدم الجسم التام تقدم العلة وليس هو صورة علة للخط صورة الجسمية ولا هو فاعله
ولا هو غاية بل ان كان ولا بد فالجسم التام الكامل فى الابعاد هو غاية الخط وغيره
ولا هيولاه بل هو شىء يلحقه من جهة ما يتناهى وينقطع والبته يلزم القايلين بالاعداد
ان يجعل التفاوت بين الامور بزيادة كثرة ونقصانها فيكون الخلاف
بين الانسان والفرس ان احدهما اكثر والاقل موجود دائما فى الاكثر فيكون
فى احدهما الاخر ومن هولاء من يجعل الوحدات متساوية فيكون ما خالف
به الاكثر الاقل جزء من الاقل لكن منهم من يجعل الوحدات ايضا غير متشابهة
فان كانت تختلف بالحد فليست وحدات الا باشتراك الاسم وان كانت
لا تختلف بالحد لكنها بعد الاتفاق فى الحد تزيد وتنقص فاما ان يكون زيادة
الزايد منها لشى فيها بالقوة كالمقادير فيكون الوحدة مقدارا لا مبدأ مقدار
وان كانت زيادة الزايد لشى فيها بالفعل كالاعداد فيكون الوحدة كثرة
ويلزم القايلين بالعدد العددى والمركبين منها صور الطبيعيات ان يجعلوا احد
شيئين اما ان يجعلوا العدد المفارق الموجود نهاية فيكون متناهية عند حد ما
الحد ودون غيره من الاختراع الذى لا يحصل له او يجعلوه غير متناه فيجعلون
صور الطبيعيات غير متناهية وهولا يجعلون فى الوحدة الاولى غير كل وحدة
من الوحدتين اللتين فى الثنائية ثم يجعلون الثنائية الاولى غير الثنائية التى
فى الثلاثية واقدم منها وكذلك فيما بعد الثلاثية وهذا محال فانه ليس بين
الثنائية الاولى والثنائية التى فى الثلاثية فرق بالذات بل فى عارض هو
مقارنة لشى له ومقارنة الشى للشى لا يجوز ان يبطل ذاته ولو ابطل ذاته لما كان
مقارنا لان المقارن مقارن للموجود واما المفسد فغير مقارن وكيف
يكون الوحدة مفسدة للوحدتين الا بان ذاتا وحدة واحدة منهما وكيف

يكون الوحدة مضادة للوحدة ولو اتفق انها لم تكن ثنائية بل الثنائية بمقارنة وحدة
اياها لم تصر مباينة في الذات للثنائية الموجودة غير مقارنة للوحدة فان الوحدة
لا تغير بالمقارنة حالا بل يجعل الكل اكثر ويبقى الجزء على حاله وبالجملة اذا كانت الوحدات
متشاكلة والتركيب واحدا كان الطبيعتان متفقتين الا ان يعرض شيء غير
ونعيد ولا يجوز ان يكون الوحدات متشاكلة فان العدد يحدث من وحدات
متشاكلة لا غير على ان قوما منهم يقولون ان الثنائية المختصة من حيث هي ثنائية
وحدة غير وحدة الثلثية فكذلك يكون وحدة الثنائية غير وحدة الثلثية فيلزم
ان يكون العشارية مركبة لا من خماسيتين على ما يكون به الخماسيتان عشرة
لان آحاد العشرة غير آحاد الخماسية فلا يتركب العشارية من خماسيتين
ويلزم ان يكون آحاد الخماسية اذا كانت جزء عشرة مخالفة لآحادها اذا كانت
جزء خمسة عشر لكنهم عساهم يقولون ان الخماسية التي هي جزء خمسة عشر غير الخماسية التي
في العشارية المبسوطة لانها خماسية عشارية وهي جزء خمسة عشر فيلزم ان يكون
العشارية اذا اضيف اليها الخماسية لا تصير خمسة عشر او يستحيل آحادها و
ذلك كله ثم ان لم يكن خماسية العشرة مساوية للخماسية المطلقة فلا يكون حال سبب
الا باشتراك الاسم فبالحري ان نتفهم معنى الخماسية فيها بعد المشاركة للفظ
وان كانت مساوية فيكون لدن الآحاد في جميعها متشاكلة والثنائيات
والثلاثيات فيكون ايضا صورة الثلثية موجودة في الرباعية لكن الثلثية
صورة لنوع طبيعي والرباعية ايضا كذلك فيكون في طبيعة الانواع الطبيعية موجودة
فيها انواع اخرى مخالفة مثلا اذا كان عدد ما هو صورة للانسان
ثم عدد آخر للفرس اما اكثر منه واما اقل فان كان اكثر منه كان الانسان
موجودا في الفرس وان كان اقل منه كان نوع الفرس موجودا في الانسان

فيلزم ان يكون صورة الانواع قبل الانواع وصورة الانواع بعد الانواع اذا كانت شيئا
تركيبا منها او ان يأخذ تركيب الانواع من الانواع بأخذ غير متناه ثم كيف يكون
عدد موجود له ترتيب ذاتي من الوحدانية والثنائية يذهب الى غير النهاية بالفعل
وقد تبين استحالة هذا واما الذين يولدون العدد بالتكرير مع اثبات الوحدة للواحد
فليس يصح للتكرير معنى الا ايجاد شيء آخر غير الاول ما لعدد فان كان العدد بعقيدة التكرير
وليس كل واحد من الاول والثاني فيه وحدة فليس الوحدة مبدأ انها للعدد
فان كان الاول من حيث هو اول وحدة والثاني من حيث هو ثان وحدة فههنا
وحدتان فاما ان الوحدة الواحدة لا تتكرر الا بان يكون هناك مرة بعد مرة وهذه
المرة اما ان يكون زمانية او ذاتية فان كانت زمانية ولم تعدم في الوسط فهي كما كانت
لا انها كررت وان عدمت ثم اوجدت فالموجدة شخصية اخرى وان كانت
ذاتية فذلك ابين وقوم جعلوا الوحدة كالهيولى للعدد وقوم جعلوها كالصورة
لانها يقال على الكل والعجب من الفيثاغورسيين اذ جعلوا الوحدات الغير
المتجزية مبادي للمقادير وعلموا انها تذهب في التجزي الى غير النهاية وقد قال
قوم ان الوحدة اذا قارنت المادة صارت نقطة والثنائية على ذلك الاعتبار
اذا قارنتها فعلت خطا والثلثية سطحا والرباعية جسما فلا يخلو اما ان يكون المادة
لها مشتركة او يكون لكل واحد منها مادة اخرى فان كانت لها مادة مشتركة
واحدة فتصير المادة نقطة ثم تنقلب جسما ثم تنقلب نقطة وهذا مع استحالته
يوجب ان لا يكون كون النقطة مبدأ للجسم اولى من ان يكون الجسم مبدأ للنقطة
بل انما يكونان من الامور المتعاقبة على موضوع واحد وان كانت موادها
فلا يوجد مادة الثنائية ثنائية ويلزم ان لا يكون هذه الاشياء البتة معا واما
على مذهب التحقيق فليست النقطة موجودة الا في الخط الذي هو في السطح الذي هو في

وحدة فلا يكون في مادة الثنائية وحدتان فلا يوجد في مادة الثنائية صح

صورة الجسم انه معروض له التناهي به والعجب ممن جعل المبدأ الزيادة والنقصان
فجعل المضاف مبدأ والمضاف مع انه عارض لغيره من الموجودات ومتأخر
عن كل شيء ثم كيف حكموا ان كانت موجودة لذاتها فيها ذاتيان وحدة وحدة
وواجب الوجود بذاته لا يتكثر وان جاءت بسبب آخر فالوحدة لها علة موجودة
في طبيعتها وليست الامور التي بدأتها من المبادي التي توجد لا بسبب لها
ثم كيف جعلوا الوحدة والكثرة من الاضداد وقسموها الى الخير والشر فمنهم
من مال الى ان يجعل العدد من الخير لما فيه من التركيب والتركيب النظام ومنهم
مال الى ان يجعل الوحدة من الخير فان كانت الوحدة من الخير فكيف صار من خير
شر وكيف صار ازدياد الخير شرا وان كانت الكثرة خيرا والوحدة شرا
فكيف حصل من ازدياد الشر خير وكيف كان الاول المبدأ شرا حتى صار
الافضل معلولا والانقص علة ومنهم من جعل العدد والوحدة من باب الخير
وجعل الشر الهيولى والهيولى ان كانت معلولة فتكون لها علة تستند الى
هيولى او الى صورة فان كانت تستند الى هيولى فيستنفد على ما نقصد بالكلام
وان كانت تستند الى صورة فكيف تولد الخير شرا ان لم تكن معلولة فهي
واجبة بذاتها واما ان يكون قابلة للانقسام او مجردة فان كانت قابلة
للانقسام في نفسها فهي مقدار تولف من احاد على ارائهم فهي ايضا من الخير
وان كانت غير منقسمة في ذاتها فذاتها وحدانية والوحدانية بما هي وحدانية
خير اذ ليس عندهم للخير معنى الا كونه وحدة او نظاما من العدد كوحدة اولى عندهم
بذلك فان جعلوا كون الوحدة وحدة غير كونها خيرا انتقضت اصولهم كلها
وان جعلوا الوحدانية خيرية يلزم من ذلك ان يكون الهيولى لانها وحدانية
خيرية ثم ان كانت الوحدانية فيها خيرية ولكنها لاحقة لها غريبة فليجرد

ان يجعلوا الوجود كثرة فان الوحدة الثابتة التي توجد والكثرة مضافة الى الاول

الكون

اللحوق بل نفس هذا البحث بعينه ثم كيف يتولد من الاعداد حرارة وبرودة وثقل
وخفة حتى يكون عدد يوجب ان يتحرك الشيء الى فوق وعدد يوجب ان يتحرك
الشيء الى سفل فان بطلان هذه مما يغني عن التكلف لبيانه على ان قوما منهم جعلوا
الاشياء تتولد من عدد يطابق كيفية ويوجد معها فتكون المبادي ليست
اعدادا بل اعدادا وكيفيات وامورا اخرى وبالجملة عندهم واعلم بعد هذا كله ان
التعليميات لا تفارق الخيرية وذلك لانها في انفسها ذوات حظ وافر في
الترتيب والنظام والاعتدال فكل شيء منها على ما ينبغي ان يكون له وهذا
خير لكل شر

في معرفة المبدأ الاول للوجود كله ومعرفة صفاته :

في تناهي العلل الفاعلية والقابلية واذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا
فبالحري ان نختمه بمعرفة المبدأ الاول للوجود كله وانه هل هو موجود وهل هو واحد
لا شريك له في مرتبته ولا ند ونبدل على مرتبته في الوجود وعلى ترتيب الموجودات
دونه ومراتبها وعلى حال العود اليه مستعينين به فاول ما يجب علينا من ذلك
ان ندل على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان في كل طبقة منها مبدأ
اول وان مبدأ جميعها واحد وانه مباين لجميع الموجودات واجب الوجود وحده
وان كل موجود فمنه ابتداء وجوده فنقول اما ان علة الوجود للشيء يكون موجودة معه
فقد سلف لك وتحقق ثم نقول انا اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن
ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبر جملتها في
القياس الذي لبعضها مع الى بعض كان علة العلة علة اولى مطلقة للامرين
وكان للامرين نسبة المعلولية اليها وان اختلفا في ان احدهما معلول بتوسط
والآخر معلول بغير متوسط ولم يكن كذلك لا الاخير ولا المتوسط لان المتوسط
الذي هو العلة المماسة للمعلول علة لشيء واحد فقط والمعلول ليس علة لشيء

معلولا وفرضنا له

ولكل واحد من الجملة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول انه ليس علة لشيء
وخاصية الطرف الآخر انه علة للكل غيره وكانت خاصية المتوسط انه علة لطرف
ومعلول لطرف سواء كان الوسط واحدا او فوق واحد وان كان فوق واحد
فسواء ترتب ترتيبا متناهيا او ترتيبا غير متناه فانه ان ترتبت في كثرة
متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة
بالقياس الى الطرفين ويكون لكل واحد من الطرفين خاصية وكذلك ان ترتبت
في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة
لانك اي جملة اخذت كانت علة لوجود المعلول الاخير وكانت معلولة اذ
كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بالمعلول ومعلول المعلول الا ان تلك الجملة
شرط في وجود المعلول الاخير وعلة له وكلما زدت في الحصر والاخذ كان الحكم
الى غير النهاية باقيا فليس يجوز اذن ان يكون جملة علل موجودة وليس فيها
علة غير معلول وعلة اولى فان جميع غير المتناهي يكون واسطة بلا طرف وهذا محال و
قول القائل انها اعني العلل قبل العلل يكون بلا نهاية مع تسليمه لوجود الطرفين
حتى يكون الطرفان وبينهما وسايط بلا نهاية ليس يمنع غرضنا الذي نحن فيه وهو
اثبات العلة الاولى على ان قول القائل ان ههنا طرفين ووسايط بغير نهاية
قول يقوله باللسان دون الاعتقاد وذلك لانه اذا كان له طرف فهو متناه
في نفسه ان كان المحصي لا ينتهي الى طرفه فان ذلك المعنى المحصي لا معنى في
الشيء نفسه وكون الامر في نفسه متناهيا هو ان يكون له طرف وكل ما بين الطرفين
فهو محدود ضرورة بهما فقد تبين من جميع هذه الاقاويل ان ههنا علة اولى فانه
وان كان ما بين الطرفين غير متناه ووجد الطرف فذلك الطرف اول
لما لا يتناهى وهو علة غير معلول وهذا البيان يصلح ان يجعل بيانا لتناهي جميع

كانت له

بما هو متعلق الوجود به

غيرهم

طبقات

طبقات اصناف العلل وان كان استعمالنا له في العلل الفاعلية بل قد علمت
ان لكل ذي ترتيب في الطبع فانه متناه وذلك في الطبيعيات وان كان كالمحتاج
فيه الى المنقبض عن بيان تناهي العلل التي تكون اجزاء من وجود الشيء ومتقدمة في
الزمان وهي العلل التي تخص باسم العنصرية وهي ما يكون عنه الشيء بان يكون
جزء اخر مراد اتيا للشيء وبالجملة اعتبر بقولنا شيء من شيء ان يكون قد دخل في وجود
الثاني امر كان للشيء الاول اما الجوهر والذات للشيء الاول مثل الانسان من
الصبي اذا قيل انه كان منه رجل او جزء من الجوهر والذات الذي للشيء الاول
مثل الهيولى في الماء اذا قيل انه كان منه هواء او لا نعتبر المفهوم من قول القائل
انه كان كذا من كذا اذا كان بعده ولم يدل اللفظ من على شيء من ذات الاول
بل على البعدية فقط فنقول ان كون الشيء من الشيء لا بمعنى بعد الشيء بل بمعنى ان
في الثاني امرا من الاول داخلا في جوهره يقال على وجهين احدهما بمعنى ان
يكون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي انما
هو صبي لانه في طريق السلوك الى الرجلية مثلا فاذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل
لانه لم يزل عنه امر جوهري ولا ايضا امر عرضي الا ما يتعلق بكونه بالقوة بعد فانه اذا
قيس الى الكمال الاخير والثاني بان يكون الاول ليس بطباعه انه يتحرك الى الثاني
وان كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته
واذا كان عنه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء
جوهره وهو الجزء الثاني الذي يقارن القوة مثل الماء وانما يصير هواء بان يخلع عن
هيولاه صورة المائية وتحصل له صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك
يحصل فيه الجوهر الذي للاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الجوهر الذي
للاول بعينه في الثاني بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر ولما كان في اول القسمين جوهرها

بالقصد

هو القدم موجودا فيما هو اشد تاخرا كانه هو بعينه او هو بعض منه كان الثاني
هو مجموع الجوهر الاول وكمال مضاف اليه ولما كان قد علم فيما سلف ان المعنى
المتناهي الموجود بالفعل لا يكون له ابعاض بالفعل كانت ابعاضه بها متناهية
مقدارية او معنوية لها ترتيب غير متناهية فقد استغنينا بذلك عن ان نشتغل
ببيان انه هل يمكن ان يكون موضوع من هذا القبيل قبل موضوع بلا نهاية او لا يمكن
واما الثاني من القسمين فانه من الطرايف وجوب التناهي فيه لان الاول انما هو
بالقوة الثاني لا من المقابلة التي بين صورته وبين صورة الثاني وتلك المقابلة
تفتقر الاستحالة على الطرفين اي ان يكون كل واحد من الطرفين موضوعا للآخر
فيفسد هذا الى ذاك وذاك الى هذا فهو بالحقيقة لا يكون احدهما بالذات متقدما
على الآخر بل يكون تقدمه عليه بالعرض او باعتبار الشخصية دون النوعية ولهذا ليس
طبيعة الماء اولى بان يكون مبدأ الهواء للماء بل هما متكافئين في الوجود وانما
هذا الشخص من الماء يجوز ان يكون لهذا الشخص من الهواء ولا يمتنع ان تتعاقب لا الى
لتلك الاشخاص نهاية وبداية وليس كلامنا ههنا فيما هو بشخصه مبدأ لا بنوعيته
وفيما هو بالعرض مبدأ لا بالذات فانا نجوز ان يقع هناك عمل قبل عمل
بلا نهاية في الماضي والمستقبل وانما علينا ان نبين التناهي في الاشياء
التي هي بذواتها علل فهذا هو الحال في ثاني القسمين بعد ان نستعين بما
قيل في الطبيعيات والقسم الاول هو الذي هو بذاته علة موضوعية ولا يكبر
فيصير الثاني علة للاولى فان الثاني لما كان بعد الاستكمال الاول عند
الحركة الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال لا يجوز ان يكون الاستكمال بعد
الحركة الى الاستكمال فيجوز رجل من صبي ولم يجز صبي من رجل في شكوك
يلزم ما قيل وحلها ونحن بعد ان نشير بهذا البيان ان نحاذر المذكور في التعليم الاول

والمقالة

في المقالة الموسومة بالالف الصغرى ثم على هذا الموضع شكوك يجب ان نوردها ثم نحرر كلاما فيه
ذلك ان القايل ان يقول ان المعلم الاول لم يستوف القسمة في كون الشيء من شيء آخر
لانه ذكر ذلك على وجهين احدهما كون الشيء عن آخر بفساده وبالجملة الكون الذي على سبيل
الاستحالة والثاني كون الشيء المستكمل بالحركة عن المتحرك اليه والذي في طريق الكون
وهذا غير مستوف للقسمة لان كل ما يكون عن الشيء يكون اولا على وجهين وهو انه اما
ان يكون الاول لا يكون منه على وجوده انه لم يبطل منه شيء ولم يفيد الا معنى كالاستعداد
او ما يتعلق به واما ان يكون الاول انما يمكن ان يكون منه الثاني ببطلان شيء من الاول
وعن القسم الاول الخ اما ان يكون الشيء عنه وقد كان مستعدا فقط فيخرج الى الفعل
دفعة من غير سلوك او يكون قد كان مستعدا فقط ويخرج الى الفعل بحركة مقصد
كان فيها بين الاستعداد الصرف وبين الاستكمال الصرف فيكون المثالين
الاول في القسم الاول غير انه كان عن حالة واحدة كقولنا كان عن الجاهل عالم
كذا العالم والكاين في القسم الثاني غير انه كان تارة عن حالة سالكة كقولنا
كان عن الصبي رجل وتارة عن حال استعداد فقط كقولنا كان عن المني رجل فان اسم
الصبي هو المستعد ان يستكمل رجلا وهو في السلوك واسم المني المستعد ان يكون
انسانا لا بشرط ان يكون في السلوك فقد ترك المعلم الاول من الاقسام ما كان
ما كان استكمالا وكان ما يكون منه غير منسوب الى الحركة كحصول الاستكمال العلمي
فانه ليس كل خروج من الاستعداد الصرف الى فعل استكمالا فان النفس تعتقد الراي
الخطأ وتخرج الى الفعل فيه من القوة ويكون ليس على سبيل الاستكمال ولا
ايضا على سبيل الاستحالة والثانية فان العناصر تتكون منها الكاينات فيكون
مستحيلة عن الامتزاج غير فاسدة في صورها الذاتية على ما علمت ويكون المزاج غير
فاسد وكاين فيها دارة الى ضد المزاج بل عدمه فقط فيكون هذا القسم ليس مما ذكره

القسم الذي مثل له بكون الهواء من الماء وذلك لان العناصر لا تفسد في نوعيها
عند المزاج بل تستحيل ولاجل القسم الذي مثل له بكون الرجل من الصبي لانه كان
لا ينعكس ولا يكون الصبي بعد فساد الرجل وههنا ينعكس فيكون من المزاج شيء عند الفرج
بعد فساد المزاج ايضا فانه انما تكلم لا على الموضوع بما هو الموضوع بل بما يدل عليه
لفظ الكون من الشيء ومعلوم ان هذا القيل الكل نسبة للمتكون الى موضوعه فان
ما كان من المستعدات التي يكون منها الشيء بالاستكمال الا اسم له من جهة ما هو مستعد
او الا جهة تغير عن حاله التي له قبل الخروج الى الفعل فلا يبقى الغير كان منه فلا يبقى كما
من الانسان رجل ولكن من الصبي لان الصبي اسم له من جهة ما هو ناقص وانه لا يتم
الا بالاستحالات ايضا في طريق السلوك فكانه لما سمي كان له معنى يدل عليه الاسم
يزول عنه عند الخروج الى الفعل كانه ما لم يتوهم فيه زوال امر كان له بسببه استحقاق
الاسم لم يقل انه يكون منه شيء فيعرض من هذا ان يكون ما لا يسمى فيه نسبة الكاين الى
الموضوع غير داخل في هذه القسمة ويعرض منه ان يكون النسبة الى الموضوع بالعرض
لا الذي بالذات لان الصبي بما هو صبي لا يجوز ان يصير رجلا حتى يكون موصوف
رجل بل بفقد المعنى المفهوم من اسم الصبي حتى يصير رجلا فيكون الكون من الصبي
اخر الامر بمعنى بعد ويكون ايضا انما تكلم على الموضوعات التي بالعرض وايضا
فانه لا يخ اما ان يكون الماء اذا كان منه الهواء عنصرا له بوجه ما او لا يكون فان
لم يكن فالاشتغال بذكره باطل وان كان فليس يجب اذا كان الهواء يستحيل
في كيفيته الفاعلة الى المائية فيصير عنصرا لان الماء يستحيل في كيفية اخرى فيصير
عنصرا لشيء اخر مثلا في رطوبته فيصير عنصرا للنار من غير ان يرجع ماء ثم كذلك
النار في كيفية اخرى غير مقابلة للتي فيها استحال اليها الهواء فيكون العلل
المادية تذهب الى غير النهاية من غير ان يرجع فان لم يتبين هذا وضعناه

يجب

يجب ان يرجع لا محالة بل يكون بان امكان الرجوع ويتعلق بذلك امكان التناهي فليس
ذلك مطلوبه بل مطلوبه وجوب التناهي ولنشرع الان في حل هذه الشكوك
فنقول الاولى ان يكون كلام المعلم الاول انما هو في مبادي الجوهر بما هو لا بما هو
جوهر معروض لما لا يقوم جوهريته ولا ايضا بكليته فيكون بكلامه في كون الجوهر من عنصر
او من موضوع له اما كون على سبيل كون نوع الجوهر مطلقا واما كون على سبيل كون
كمال نوع كمال الجوهر والاولى ايضا ان يكون كلامه في الكون الطبيعي دون الصناعي
واذا كان كذلك كان العنصر جزءا ذاتيا في وجود الكاين وايضا في وجود الكون
من لست اعني بالذات ان يكون ضروريا بالوجود المركب منه ومن غيره فان جزءا
ايضا موجود للعنصر والا لكان الجزء الذاتية مثل العنصر والجسم الابيض ولكن احتمال
ان يكون كون العنصر جزءا امرا ذاتيا له فلا يقوم ذلك العنصر بالفعل الا ان يكون
جزءا لذلك الشيء او لما الشيء كماله الطبيعي ان يكون جزءا الجوهر او الاخر حكمه حكمها
لا ان يكون العنصر يقوم دون ذلك ثم عرض له ان صار جزءا من مركب منه
ومن عرض فيه ليس هو مقوما له ولا مكملا لما يقومه فيكون كونه جزءا امرا ذاتيا
بالقياس الى المركب ولكن ذاتيا بالقياس الى ذاته بل يجب ان لا يعرى
عن كونه جزءا واذا كان كذلك لم يكن الموضوع من اصناف ... من اما ان يكون
مقوما لهذا الشيء او باخر يقوم مقامه فيكون قد كان فيه قبل حصول الصورة
الحادثة فيه شيء اخر يقوم مقامها في تقويمه الا انها لا تجتمع مع هذا الشيء فيكون قد
كان حصل العنصر من ذلك الشيء جوهر فلما كان الثاني فسد ذلك الجوهر
المركب وهذا احد القسمين اما ان يكون العنصر قد يقوم لا بهذا الشيء الذي حدث
ولكن الصورة غير مستكملة فيما له بالطبع ولكنها قد حصلت بحيث يقوم المادة
فقط ولم يحصل الامر الذي هو علة غائية لهذه الصورة بالطبع فيكون الجوهر

جوهره

قد حصل ولم يحصل كاملا بالطبع واذا كان ذلك الكمال كمالا له بالطبع والقوة الطبيعية
مبدأ الحركة الى الكمال الذي بالطبع فيلزم ضرورة ان لا يكون هذا الشيء موجودا على مقتضى
الطبيعية فهنا لا عائق لطبيعته وهو غير متحرك بالطبع الى ذلك الكمال فاذا يلزم
ضرورة في هذا القسم ان يكون المستعد متحركا الى الكمال فقد ظهر اذا ان جميع اصناف
كون الجوهر الذي بحسب هذا النظر هو داخل تحت احد هذين القسمين ضرورة وكذلك
جميع اصناف ما هو كون الشيء عن شيء يكون لذلك القابل في كليهما جزءا اذ ليس
باعتباره في نفسه وباعتباره بالقياس الى المركب لعين القابل ان يقول انه
يجوز ان يكون القوة الطبيعية لا تحرك الى كمالها لا عوز معنى من خارج او عايق
مانع مثال الاول فقدان ضوء الشمس في الحبوب والبذور ومثال الثاني
الامراض المذبلة فالجواب عن ذلك ان كلام المعلم الاول ليس في الذي
يكون لا محالة متحركا بالفعل بل في الذي يكون لو لم يكن له عايق لطبيعته وكانت الاسباب
الطبيعية المعاضدة بالطبع لطبيعته موجودة كان متحركا الى الكمال وكان في طريق
السلوك فقد ظهر اذن ان ساير الاقسام غير مقصودة في هذا البحث الا
القسم المذكور بل في الحكم غير صحيح في ساير الاقسام فانه يجوز في غير كون الجوهر اذا
فرضنا موضوعا مبتدأ ان لا يزال يكتسب استعدادا بعد استعداد لامور عرضية
من غير ان يتناهى كالخشب فانك كلما شكلته بشكل استعد بذلك لامر و
لو اخرج استعداده الى الفعل استعد لامر آخر وكذلك الحال في ادراك المعقولات
والشبه ان يكون الاستحالات الطبيعية لا تمنع فيها هذا المعنى واما الشبهة المذكورة
في كون الاشياء من العناصر وانه ليس على احد القسمين فجوابها الظاهر ايضا مما
قد قيل وهو ان العنصر مفردا ليس مستعدا لقبول صورة الحيوانية والنباتية
بل يحصل له ذلك الاستعداد بالكيفية التي يحصل بحيث فيه بالمزاج والمزاج

يحدث

يحدث فيه لا محالة استحالة في امر طبيعي له وان لم يكن مقوما فيكون نسبته الى صورة
المزاج من القسم الذي يكون بالاستحالة واذا حصل فيه المزاج كان قبول صورة
الحيوانية له استكمالا لذلك المزاج وتحرك الطبع به اليه فيكون نسبته الى صورة
الحيوانية نسبة الصبي الى الرجل فلذلك ليست تقف صورة الحيوانية الى ان يصير
مجرد المزاج كما لا يكون الصبي من الرجل ويفسد المزاج الى موجب الصورة البسيطة
كما يستحيل الماء الى الهواء وليس الحيوان عنصر الجوهر العناصر بل يتخيل البهائم
حيث هي بسيطة فيكون اذن الامتزاج والبساطة معا قبان على الموضوع
والبساطة ليست لتقوم جوهر العناصر ولكن يحل طبيعة كل واحد منها من حيث
هو بسيط فيكون النار نارا صرفا في الكيفية التي فيها الا انه لصورتها وكذلك
الماء وكذلك كل واحد من العناصر فاذن الحيوان يتعلق بكونين والكل واحد
منهما حكم يخصه من وجوب التناهي فهو داخل البتة في القسمين المذكورين واما الشبهة
التي تعرض من جهة انه انما يحدث من العناصر ما جرت به العادة بان يقال انه شيء منه
دون ما لم يجر به العادة فالجواب عن تلك الشبهة هو انه ليس يتغير احكام الاشياء
من جهة الاسماء ولكن يجب ان يقصد المعنى فليقصد وليتعرف الحال فيه فنقول
ان العنصر او الموضوع الذي يكون منه الشيء اذا كان يتقدم في الزمان فان له من جهة
تقدمه له خاصية لا يكون مع حصوله له وهي ظهور الاستعداد القوي وانما يكون الجسم
منه لاجل استعداده لقبول صورته فاما اذا زال الاستعداد بالخروج الى الفعل
وجد الجوهر وكان محالا ان يقال انه منه يكون منه فاذا لم يكن له من جهة الاستعداد
اسم بل اخذ الذي كذاته الذي يكون له ايضا عند الاكون ان يكون منه شيء
لم يكن هو الاسم الذي يتعلق بمعناه التكون فان لم يكن له من جهة الاستعداد
اسم لم يمكن ان يقال باللفظ وان كان المعنى حاصلا في الوجود الذي يكون الجسم وان كان

كون صح

المعنى الذي يكون للمسمى حاصلا في غير المسمى كان حكمه في المعنى حكم ذلك وان كان
عدم الاسم يمنع ان يكون حكمه في اللفظ حكم ذلك فاذا اخذنا الفعل الذي يكون
لذلك الاسم الذي هو موضوعه في اصطلاح العقول في كل شيء يكون حتى الجوهر امثلا
امكننا ان نقول ان النفس العاقلة يكون من نفس جاهلة مستعدة للعلم الا ان يمنع
استعمال اللفظ لكون فيما خلا التكون الذي في الجوهر فلا يجوز ان يقال في النفس العالمة انها
كانت من نفس جاهلة مستعدة للعلم ولكن يجوز ان يقال في الجواهر وكلامنا فيها على رأينا
احسب لا يختلف هذا الحكم في الجواهر وانما في الجواهر مع اخواتها واما قول القايل
ان هذا التكوين كونا من الشيء بمعنى بعد فليس اذا كان بمعنى بعد كيف كان لم يكن التكون
الذي نقصده فانه لا بد في كل كون من ان الشيء ان يكون الكاين بعدما كان عنه انما الذي يذهب
المعلم الاول لا يتعرض له هو ان لا يكون هناك معنى غير البعدية مثل الشيء الذي
يقضي به وليس جزءه واما اذا كان من الشيء بعد ان كان بعده بان يبقى له من جوهره الذي
كان اولا اما هو البعض من جوهر الثاني لم يكن بعد فقط وكان الذي كلامنا فيه واما
قول هذا القايل انه يتكلم في العنصر الذي بالعرض دون العنصر الذي بالذات فقد وقعت
فيه المغالطة بسبب ان العنصر للتكون ليس هو العنصر بعينه للقوام في الاعتبار
وان كان هو هو بالذات فان العنصر بالذات للتكون هو ذات مقارنة للقوة وعنصر بالعرض للقوام
والعنصر بالذات للقوام هو ذات مقارنة للفعل وكل واحد منهما هو عنصر
بالعرض لما ليس هو عنصر له بالذات وكلامه في العنصر الذي للتكون لا الذي
للقوام فيكون انما اخذ العنصر بالعرض لو اخذ العنصر الذي يكون مبدأ للقوام فان
الصبي ليس عنصرا لقوام الرجل ولا يكون منه قوام الرجل ولكنه عنصر لكون الرجل
ويكون منه كون الرجل فان قال قايل ان المعلم الاول انما يتكلم في مبادي الجوهر
مطلقا فلم يتعرض عن العنصر الذي للجوهر في قوامه مثل موضوع السماء والعنصر على

العنصر الذي للجوهر في كونه فالجواب عن ذلك لان عنصر قوامه جزء منه وموجود معه
بالفعل ولا يشكل تناهي الامور الموجودة بالفعل في شيء منها موجود بالفعل على
من بلغ ان يتعلم هذا العلم ووقف على ساير ما سلف وانما يشكل عليه امر
تناهي العلل ولا تناهيها انه هل يمكن ان يكون كل في العناصر بالقوة واحد بعد
اخر مختلفة بالقرب والبعد واما الشبهة الاخيرة في حديث الماء والهواء فحلها
سهل على من وقف على كلامنا في العناصر حيث تكلمنا في الكون والفساد
على ان الكلام ههنا في كون الشيء من الشيء بالذات وكل تغير من الذي بالذات
فهو في مضادة واحدة مقتصر عليها فيكون الذي كان عنها بالذات بعدها
ضرورة وفي الاخرى كذلك فيكون جملة التغيرات محصورة وكل طبقة منها مقتصرا
على طرفين يرجع باحدهما على الاخر فقد انحلت جميع الشبه المذكورة   في بيان تناهي
العلل الفاعلية والصورية واثبات المبدأ الاول مطلقا وفصل القول في العلة الاولى
مطلقا وفي العلة الاولى مقيدا وبيان ان ما هو علة اولى مطلقة علة لساير العلل
واما تناهي العلل الغائية فيظهر لك من الموضع حاولنا فيه اثباتها وحللنا الشكوك
في امرها فان الغائية اذا ثبت وجودها ثبت تناهيها وذلك لان العلة الغائية
هي التي يكون ساير الاشياء لاجلها ولا يكون هي لاجل شيء اخر فان كان وراء
العلة التمامية علة تمامية كانت الاولى لاجل الثانية فلم يكن الاولى علة تمامية
وقد فرضت علة تمامية فاذا كان كذلك فمن جوز ان يكون للعلل التمامية تسير واحدة
بعد اخرى فقد رفع العلة التمامية نفسها وابطل طبيعة الخير التي هي العلة التمامية
اذ الخير هو الذي يطلب لذاته وساير الاشياء تطلب لاجله فاذا كان الشيء
اخر كان ما فعل لاجله خيرا حقيقيا فقد اتضح ان في ايجاب لا تناهي العلل التمامية
رفع العلل التمامية فان من جوز ان وراء كل تمام تماما فقد ابطل فعل العقل

فاذن من البين بنفسه ان العاقل انما يفعل ما يفعل بالعقل فانه يؤم مقصودا او
غاية خير اذ كان فاعلا بما هو يفعل فعلا وليس له غاية عقلية فبين ان يعبث
ويجازف ويفعل لا بما هو ذو عقل ولكن بما هو حيوان واذا كان هذا هكذا فيجب
ان يكون الامور التي يفعلها العاقل بما هو عاقل محدودة تقصد غايات مقصودة
لا لنفسها واذا كان الفعل العقلي لا يكون الا محدود الغاية وليس ذلك للفعل
العقلي من حيث ما هو فعل عقلي بل من حيث ما هو فعل يؤم به الفاعل الغاية فهو اذن كل
من حيث ما هو ذو غاية فاذن كونه ذا غاية يمنع ان يكون لكل غاية غاية فظاهر انه لا يصح
قول القائل ان كل غاية وراءها غاية واما الافعال الطبيعية والحيوانية فقد علم
ايضا في مواضع اخرى انها لغايات واما العلة الصورية للشيء فيفهم عن قريب
تناهيها بما قيل في المنطق وبما علم من تناهي الاجزاء الموجودة للشيء بالفعل على
ترتيب طبيعي وان الصورة التامة للشيء واحدة وان الكثير يقع فيها على نحو
العموم والخصوص وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتيب
طبيعي فقد علم تناهيه وفي تامل هذا القدر كفاية وغنية عن التطويل وننبه فنقول
اذا قلنا مبدأ اول فاعل بل مبدأ اول مطلق فيجب ان يكون واحدا واما اذا قلنا
علة اولى عنصرية وعلة اولى صورية وغير ذلك لم يجب ان يكون واحده وجوب
ذلك في الواجب الوجود لانه لا يكون ولا واحد منها علة اولى مطلقا لان واجب
الوجود واحد وهو في طبقة المبدأ الفاعلي فيكون الواحد الواجب الوجود هو مبدأ
ايضا لتلك الاوائل فقد بان من هذا ومن ما سلف لنا شرحه ان واجب الوجود
واحد بالعدد وبان ان الذي ما سواه هو اذا اعتبر ذاته كان ممكنا في وجوده وكان
معلولا ولاح انه ينتهي في المعلولية لا محالة اليه فاذن كل شيء الا الواحد الذي هو لذاته
واحد والموجود الذي هو لذاته موجود فانه مستفيد الوجود عن غيره وهو ايس به

ليس

ليس من ذاته وهذا معنى الشيء مبدعا اي نائل الوجود عن غيره وله عدم يستحقه لذاته
مطلقا ليس انما يستحق العدم بصورته دون مادته او بمادته دون صورته
بل بكليته فكليته اذا لم يقترن بايجاب الموجد له واحتسب انه منقطع عنه وجب
عدمه بكليته فاذا ايجاده عن الموجد له بكليته فليس جزء منه يسبق وجوده
بالقياس الى هذا المعنى لا مادته ولا صورته ان كانت ذا مادة وصورة فالكل
اذن بالقياس الى العلة الاولى مبدع وليس ايجاده لما يوجد عنه ايجادا ابدعه
يمكن العدم البتة من جواهر الاشياء بل ايجادا يمنع العدم مطلقا فيما يحتمل السرمد
فذلك هو الابداع المطلق والتاييس المطلق ليس تاييسا ما وكل شيء حادث
عن ذلك الواحد وذلك الواحد محدث له اذ المحدث هو الذي كان بعد ما لم يكن
وهذا البعد ان كان زمانيا سبقه القبل وعدم مع عدمه فكان شيء هو الموصوف
بانه قبله وليس الان فلم يكن متهيا الان يحدث شيء الا وقبله شيء اخر يعدم بوجوده
فيكون الاحداث عن الليس المطلق هو الابداع باطلا لا معنى له بل البعد الذي
ههنا هو البعد الذي بالذات فان الامر الذي للشيء من تلقاء نفسه قبل الذي له
من غيره واذا كان كذلك له من غيره الوجود والوجوب فله من نفسه العدم
والامكان وكان عدمه قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية وبعدية بالذات
فكل شيء غير الاول الواحد موجود بعد ما لم يكن موجودا باستحقاق نفسه
في الصفات الاولى للمبدأ الواجب الوجود فقد ثبت لك الان شيء واجب
الوجود وكان ثبت لك ان واجب الوجود واحد فواجب الوجود الواحد لا
شريك له في رتبته فلا شيء سواه واجب الوجود واذ لا شيء سواه واجب
الوجود فهو مبدأ وجوب وجود كل شيء ويوجبه ايجابا اوليا او بتوسط واذا كان
كل شيء غيره موجودا من جهته فهو اول ولا نعني بالاول معنى ينضاف الى وجوب وجوده.

حتى يتكثر به وجوب وجوده بل تغيره باعتبار اضافته الى غيره واعلم انا اذا قلنا بين هذا ان
واجب الوجود لا يتكثر بوجه من الوجوه وان ذاته واحد الى صرف محض حق فلا نعني بذلك
انه الشيء لا يسلب عنه وجودات ولا يقع له اضافة الى وجودات فان هذا لا يمكن
وذلك لان كل موجود فيسلب عنه الآخر من الوجود ومختلفة كثيرة ولكل موجود الى
الموجودات نوع من الاضافة والنسبة خصوصا الذي يفيض عنه كل وجود ولكنا نعني
بقولنا انه واحد الذات لا يتكثر انه بذلك ذاته ثم ان تبعته اضافات ايجابية
وسلبية كثيرة فتلك لوازم للذات توجد بعد وجود الذات وليست مقومة للذات
ولا اجزاء لها فان قال قايل فان كانت تلك معلولة لها فلها ايضا اضافة
اخرى ويذهب الى غير النهاية فانا نكلفه ان يتأمل ما حققناه في باب المضاف
من هذا الفن حيث اوردنا ان نبين ان الاضافة متناهي وذلك الكلام بكم
ونحوه ونقول ان الاول تعالى لا ماهية له غير الانية فقد عرفت معنى الماهية
وما ذا الفارق الانية فيما يفارقه في القسمة بيانا هذا فنقول ان واجب الوجود قد
يعقل نفس واجب الوجود كالواحد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان
ماهيته هي مثلا انسان او جوهر آخر وذلك الانسان هو الذي هو واجب
كما انه قد يعقل من الواحد ماء او هواء او انسان وهو واحد وقد يتأمل فيعلم
ذلك من بين ما وقع فيه الخلاف في ان المبدأ الطبيعيات واحد او كثير فبعضهم
جعل المبدأ واحدا وبعضهم جعله كثيرا والذي جعله منهم واحدا منهم من جعل المبدأ
الاول لا ذات الواحد بل جعله شيئا هو الواحد مثل ماء او هواء او نار او غير ذلك
ومنهم من جعل المبدأ ذات الواحد من حيث هو واحد لا شيء عرض له الواحد
ففرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث
هو واحد وموجود فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة

التي

لا يصح ان يكون لماهية يلزمها وجوب الوجود بل نقول [illegible] واجب الوجود

التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية وتكون تلك الماهية واجبة الوجود
فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت
تلك الماهية انه انسان فيكون انه انسان غير انه واجب الوجود فح لا يخلو اما ان يكون
لقولنا واجب الوجود هناك حقيقة او لا يكون ومحال ان لا يكون لهذا المعنى
حقيقة وهي مبدأ كل حقيقة بل هو تأكيد الحقيقة وتصحيحها فان كانت له حقيقة
وهي غير تلك الماهية فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه ان يتعلق
بتلك الماهية ولا يجب دونها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب
الوجود يوجد لشيء ليس هو فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب
الوجود ليس بواجب الوجود لان له سببا به يجب وهذا محال وان كان قد يقارن
ذلك الشيء فليست تلك الماهية البتة بواجب الوجود مطلقا او لا عارضا
لها وجوب الوجود مطلقا لانها لا يجب في كل وقت وواجب الوجود مطلقا
يجب في كل وقت وليس كذا حال الوجود واذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب
الصرف الذي يلحق الماهية فلا ضير لو قال قايل ان ذلك الوجود مع الماهية
من هذه الجهة او لشيء آخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجود
المطلق الذي بالذات لا يكون معلولا فيفتقر ان يكون واجب الوجود
بالذات مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه واجب الوجود
من دون تلك الماهية فيكون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود المتحقق
القائم بنفسه ان كان يمكن هو واجب المشار اليه بالعقل في ذاته بمحض واجب
الوجود وان لم يكن تلك الماهية العارضة فاذن ليست تلك الماهية للشيء
المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود بل ماهية لشيء آخر لاحق له وقد كانت

وبالنظر في ذاته من حيث هو واجب الوجود [illegible]
[illegible]

فرضت ماهية لذلك الشيء لا لشيء آخر سبق فلا ماهية لواجب الوجود غير انه
واجب الوجود وهذه هي الانية بل نقول معناه ان الانية والوجود لو صارا
عارضين للماهية فلا يخلو اما ان يلزمها لذاتها او لشيء من خارج ومحال ان يكون لذات
الماهية فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها
وهذا محال ونقول ان كل ما له ماهية غير الانية فهو مع وذلك لانك علمت
ان الانية والوجود لا تتقوم من الماهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم
فيكون من اللوازم فلا يخلو اما ان يلزم الماهية لانها تلك الماهية واما ان يكون لزومها
اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولم يتبع موجود الا موجودا
فان كانت الانية يتبع الماهية ويلزمها لنفسها فيكون الانية قد تبعت
في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا فان متبوعه موجود بالذات قبله
فيكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها وهذا خلف فبقي ان يكون الوجود
لها عن علة فكل ذي ماهية معلول وسائر الاشياء غير الواجب الوجود فلها
ماهيات تلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها الوجود
من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه فهو
مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي
لها ماهيات فانها ممكنة توجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب الزوائد
عنه انه الموجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود بهذه الصفة فان ذلك ليس
الموجود المجرد بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول
انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الآخر هو الموجود لا بشرط الزيادة
فلهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره

فهناك زيادة والاول ايضا لا جنس له وذلك لان الاول لا ماهية له وما لا ماهية له
فلا جنس له اذ الجنس مقول في جواب ما هو والجنس من وجه هو بعض الشيء والاول
قد تحقق انه غير مركب وايضا ان معنى الجنس لا يخلو اما ان يكون واجب الوجود فلا يحتاج
الى ان يكون هناك فصل وان لم يكن واجب الوجود وكان معنى ما لواجب الوجود
كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود سبق فالاول لا جنس له وكذلك
فان الاول لا فصل له واذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا برهان عليه لانه
لا علة له وكذلك لا لم له وستعلم انه لا لمية لفعله والقائل ان يقول لكم ان تحاشيتم
ان تطلقوا على الاول اسم الجوهر فلستم تحاشون ان تطلقوا عليه معناه وذلك
لانه موجود لا في موضوع وهذا المعنى هو معنى الجوهر الذي جعلتموه فنقول ليس هذا
المعنى الجوهر الذي جعلناه بل معنى ذلك انه الشيء ذو الماهية المتقررة الذي وجوده
وجود ليس في موضوع كجسم او نفس والدليل على انه اذ لم يعن بالجوهر هذا لم يكن جنسا
البتة هو ان المدلول عليه بلفظ الموجود ليس يقتضي ماهية والسلب الذي يلحق به لا يزيد
على الوجود الا نسبة مباينة وهذا المعنى ليس فيه اثبات شيء محصل بعد الوجود ولا هو
معنى للشيء بذاته بل هو بالنسبة فقط فالموجود لا في موضوع انما المعنى الاثباتي الذي يكون
ان يكون لذات ما هو الوجود وبعده معنى سلبي ومضاف خارج عن الهوية التي
يكون للشيء فهذا المعنى ان اخذ على هذا الوجه لم يكن جنسا وانت قد علمت هذا في المنطق
علما مستقصيا وقد علمت في المنطق ايضا انا اذا قلنا كل آ مثلا عنينا كل شيء موصوف
بانه آ ولو كان له حقيقة غير الالفية فقولنا في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع معناه
انه الشيء الذي يوجد عليه موجود لا في موضوع على ان الموجود لا في موضوع محمول عليه وله
في نفسه ماهية مثل الانسان والشجر فهكذا يجب ان يتصور الجوهر حتى يكون جنسا
والدليل على ان بين الامرين فرقا وان الجنس احدهما دون الاخر انك تعقل شخص انسان

محمول الوجود انه لاله هو ما وجوده الكائن في موضوع ولا يقول انه لا في موضوع الا ان
لا في موضوع وكانا قد دللنا في تعريف هذا بحث تكلمنا في المنطق
كانه تاكيد وتكرار لما سلف من توحيد واجب الوجود وجميع صفاته السلبية
على سبيل الانتاج وبالجملة ان نعيد القول في ان حقيقة الاول موجوده للاول
دون غيره وذلك لان الواجب بما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو وهو ذاته
ومعناه اما مقصورا عليه لذات ذلك المعنى او لعلة مثلا لو كان الشيء الواجب
الوجود هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو هذا لانسانيته او لانه انسان او
لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية يقتضي ان يكون هذا فقط فلا يوجد
لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما صار هذا لامر غير الانسانية
وكذلك الحال في حقيقة الواجب الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها هي هذا المعين
استحال ان يكون تلك الحقيقة ليست الا لهذا المعين فيكون تلك الحقيقة ليست الا لهذا
وان كان تحقق هذا المعين لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو هو لانه هذا المعين
فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هف فاذن
حقيقة الواجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون الماهية المجردة عن
المادة لذاتين والشيئان انما يكونان اثنين بسبب المعنى واما بسبب الحامل للمعنى
واما بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان
كل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن له وكل ما ليس له وجود
معنى ولا يتعلق بسبب خارج او حالة خارجة فبماذا يخالف مثله فاذن لا يكون له
مشارك في معناه فالاول لا ند له وايضا فانا نقول ان وجوب الوجود لا يجوز ان
يكون معنى مشتركا فيه لعدة بوجه من الوجوه لا متفقي الحقائق والانواع ولا مختلف
الحقائق والانواع اما اول ذلك فلان وجوب الوجود لا ماهية له يقارنه غير

وجوب

وجوب الوجود فلا يمكن ان يكون لحقيقة وجوب الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود
وايضا فلا يخلو اما ان يكون ما يختلف به احاد وجوب الوجود بعد الاتفاق في وجوب
الوجود اشياء موجودة لكل واحد من المتفقين فيها يخالف صاحبه او غير موجود
لشيء منها او موجودة لبعضها دون البعض الاخر الا عند منها فان كانت غير
موجودة وليس هناك شيء يقع به الاختلاف بعد الاتفاق فلا اختلاف بينها
في الحقائق في حقيقة الحقائق فقد قلنا انها تختلف حقائقها بعدما اشتركت
فيه فان كانت غير موجودة وموجودة في بعضها مثلا ان يكون احدهما ينفصل
عن الاخر بان له حقيقة وجوب الوجود وشيء هو الشرط في الانفصال والاخر حقيقة
وجوب الوجود مع عدم الشرط الذي لذلك وانما فارقه لاجل هذا العدم فقط
وليس هناك شيء الا العدم ينفصل عن الاخر فيكون من شان وجوب
الوجود والحقيقة التي له ان يثبت قائمة مع عدم شرط يلحق بها والعدم لا معنى له
محصلا في الاشياء والا لكان شيء واحد معان بلا نهاية فان فيه اختلاف
اشياء بلا نهاية فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود يتحقق في الثاني من دون الزيادة
التي له او لا يكون فان لم يكن فيكون ليس له دونه وجوب الوجود فيكون شرطا
في وجوب الوجود في الاخر ايضا وان كان فيكون الزيادة فضلا ايضا وليس
وجوب الوجود هو ذلك مع مركب بل واجب الوجود غير مركب وان كان لكل
واحد منهما ما ينفصل به عن الاخر فهو يقتضي التركيب في كل واحد منهما ثم لا يخلو
ايضا اما ان يكون وجوب الوجود يتم وجوبه دون كل واحد من الزيادتين او كان
ذلك شرطا له في ان يتم فان تم وجوب الوجود فلا اختلاف فيه في الذات
انما الاختلاف بعوارض لحقته وقد قام الوجود واجبا مستغنيا في قوامه عن
اللواحق وان لم يتم فلا يخلو اما ان يكون لا يتم دون ذلك في ان يكون الحقيقة

وجوب وجود واما ان يكون وجوب الوجود معنى متحققا في نفسه وليس في ذلك
ولا لاحدهما ادخال في هويته من حيث هو واجب الوجود ولكنه لابد من ان يصير
حاصل الوجود باحدهما مثل ان الهيولى وان كان اما جوهريتها في حد هويتها
فان وجودها بالفعل اما بهذه الصورة واما بالاخرى وايضا اللون فانه وان كان
فصل السواد لا يقومه من حيث هو لون ولا فصل البياض فان لكل واحد منهما
كالعلة له في ان يوجد بالفعل ويحصل ليس احدهما علة لعينه بالفعل بل ايهما
اتفق ولكن ذلك في حال وذلك في حال فان كان الامر على مقتضى الوجه الاول
وكل واحد منهما داخل في تقويم وجوب الوجود وشرط فيه بحيث كان وجوب
الوجود وجب ان يكون معه وان كان على مقتضى المعنى الثاني فوجوب الوجود
يحتاج الى شيء يوجد به فيكون واجب الوجود من بعد ما يتقرر له معنى انه واجب الوجود
يحتاج الى شيء اخر يوجد به وهذا محال واما في اللون وفي الهيولى فليس الامر هناك على نحو
الصورة فان الهيولى في انها الهيولى شيء واللون في انه لون شيء في نفسه موجود شيء
فنظير اللون هناك هو واجب الوجود ههنا ونظير فصلي السواد والبياض هناك
هو ما يختص بكل واحد من المفروضين ههنا وكما ان كل واحد من فصلي السواد و
البياض لا مدخل له في تقرير اللونية لونية كذلك يجب ان يكون خاصية
كل واحد من هذين المفروضين لا مدخل لها في تقرير وجوب الوجود واما هناك
فكان المدخل للفصلين في ان صار اللون بحيث موجودا اي صار اللون شيئا
هو غير اللون وزايدا على انه لون وههنا ليس يمكن ذلك لان وجوب
الوجود يكون متقرر الوجود بل هو تقرر الوجود بل الوجود وشرط في تقرر المهية
لواجب الوجود او هو نفسه مع عدم عدم او امتناع بطلان واما في اللون
فالوجود لاحق يلحق مهية من اللون فيوجد المهية التي في نفسها لون عين عليها

ماهو

ما هو موجود بالفعل فلو كانت الخاصية يجب علة في تقرر مهية وجوب الوجود
بل في ان يحصل له الوجود وكان الوجود امرا خارجا عن تلك المهية في حدود عنه
مهية اللون كان الامر مستمرا على قياس ساير الاسماء العامة المنفصلة بفصول
وبالجملة المنقسمة في معان مختلفة لكن الوجود يجب ان يكون حاصلا حتى يكون وجوبه
فيكون الخاصية كانها يحتاج اليها في امر هو الذي يستغني فيه عنها مفتوح
بل الوجوب ليس له الوجود كشيء ثان يحتاج اليه كاللونية وجود ثان يلحقها
احتياج حصة اللونية لا لما وجد ويكون لا شيئا وبالجملة كيف يكون شيء خارج عن
وجوب الوجود شرطا في وجوب الوجود ومع ذلك فان حقيقة وجوب الوجود
كيف يتعلق بموجب له فيكون وجوب الوجود في نفسه امكان الوجود وتقرر
من راس فنقول بالجملة ان الفصول وما يجري مجراها لا تتحقق بها حصة المعنى الجنسي
من حيث معناه بل ربما كانت علة لتقويم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس
شرطا يتعين به الحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا
معينا واذا كان المعنى العام هو نفس واجب الوجود وكان الفصل يحتاج
اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل في مهية ما هو
كالجنس والحال فيما يقع به اختلاف غير فصلي في جميع هذا اظهر فتبين ان واجب
الوجود لا يشترك فيه فالاول لا شريك له والاول هو بريء عن كل مادة وعلائقها
وعن الفساد وكلاهما شرط في ما يقع تحت التضاد فالاول لا ضد له فقد
وضح ان الاول لا جنس له ولا مهية له ولا كيفية له ولا كمية له ولا اين له ولا متى
له ولا شريك له ولا ضد له تعالى وجل وانه لا حد له ولا برهان عليه بل
هو البرهان على كل شيء بل انما عليه الدلائل الواضحة وانه اذا حققته فانما
توصف بعد الانية بسلب المشابهات عنه وبايجاب الاضافات كلها

اليه فان كل شيء منه والسبب هو مشارك لما بينه وهو سبب لكل شيء وليس هو شبيها
من الاشياء بعده في انه تام بل فوق التمام وخير ويفيد كل خير بعده وانه
حق وانه عقل محض يعقل كل شيء وكيف يعلم ذاته وانه كيف يعلم الكليات
وكيف يعلم الجزئيات وعلى اي وجه لا يجوز ان يقال انه يدركها فواجب الوجود
تام الوجود لانه ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصرا عنه ولا شيء من جنس وجوده
خارجا عن وجوده لغيره كما يخرج في غيره مثل الانسان فان اشياء كثيرة من كمالات
وجوده قاصرة عنه وايضا فان انسانيته توجد لغيره بل واجب الوجود فوق التمام
لانه ليس انما له الوجود فقط بل كل وجود ايضا فهو فاضل عن وجوده وله وفايض
عنه وواجب الوجود بذاته خير محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء وما يتشوقه كل
شيء هو الوجود او كمال الوجود من باب الوجود والعدم من حيث هو عدم لا
يتشوق بل من حيث يتبعه وجود او كمال للوجود فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود
فالوجود خير محض وكمال محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في حده ويتم به وجوده و
الشر لا ذات له بل هو اما عدم جوهر او عدم صلاح حال الجوهر فالوجود خيرية وكمال
الوجود خيرية الوجود والوجود الذي لا يقارنه عدم لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر بل هو
دايما بالفعل فهو خير محض والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا لان ذاته بذاته
لا يجب له الوجود بذاته فذاته يحتمل العدم وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع
جهاته بريئا من الشر والنقص فاذن ليس الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته
وقد يقال ايضا خير لما كان مفيدا لكمالات الاشياء وخيراتها وقد بان ان واجب
الوجود يجب ان يكون مفيدا لكل وجود فهو من هذه الجهة خير ايضا لا يدخله
نقص ولا شر وكل واجب الوجود فهو حق لان حقيقة كل شيء خصوصية وجوده
الذي يثبت له فلا احق اذن من واجب الوجود وقد يقال ايضا لما يكون الاعتقاد
حق

الذي له ص
المجرده
ولا عدم ص
وكل كمال وجود ص

لوجوده

لوجوده صادقا مع صدقه دايما ومع دوامه لذاته لا لغيره وسائر الاشياء فان
مهياتها كما علمت لا تستحق الوجود بل هي في انفسها وقطع اضافتها الى واجب
الوجود تستحق العدم فلذلك كل شيء هالك الا وجهه فكلها في انفسها باطلة
وبه حقة وبالقياس الى الوجه الذي يليه حاصلة فلذلك كل شيء هالك الا وجهه
فهو احق بان يكون حقا وواجب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة للمادة
من كل وجه وقد عرفت ان السبب في ان لا يعقل الشيء هو المادة وعلائقها
لا وجوده واما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي وهو الوجود الذي اذا تقرر في شيء
صار للشيء به عقل والذي يحتمل نيله هو عقل بالقوة والذي ناله بعد القوة هو عقل
بالفعل على سبيل الاستكمال والذي هو له بذاته هو عقل بذاته وكذلك هو
معقول محض لان المانع للشيء ان يكون معقولا هو ان يكون في مادة وعلائقها
وهو المانع عن ان يكون عقلا قد تبين لك هذا فالبرئ عن المادة والعلائق
المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته
فهو معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة
وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان ذاته هوية مجردة لذاته وبما
يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة
لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو
او اخر بل شيء مطلقا والشيء مطلقا اعم من هو او غيره فالاول باعتبارك ان له
ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبارك ان ماهيته مجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء
هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل
يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشيء اخر او هو بل المتحرك
اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا اخر

فلا احق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد لوجوده صادقا ص
العقل ص
فهو معقول لذاته ص
الذي لشيء هو ذاته معقول بان ماهيته المجردة ص

او هو بل من نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويتبين انه من المحال ان يكون ما يتحرك
هو ما يحرك ولذلك سلم الممتنع ان يتصور فربما لم يجد ان في الاشياء شيئا محركا لذاته
الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن يعقل تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك
اذ كان المحرك يجب ان يكون له شيء يتحرك بلا شرط انه آخر او هو والمتحرك يجب ان
له شيء متحرك عنه بلا شرط انه آخر او هو وكذلك المضافات يعرف اثنينيتها لا من نفس
النسبة المفروضة في الذهن فانا نعلم يقينا ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان تكون
القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة فيكون هي نفسها تعقل ذاتها او يعقل
ذلك قوة اخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل الاشياء بها وقوة نعقل بها هذه
القوة ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية فيكون فينا قوى تعقل الاشياء بلا نهاية
بالفعل فقد بان ان نفس كون الشيء معقولا لا يوجب ان يكون معقول شيء ذلك الشيء آخر
وبهذا يتبين انه ليس يقتضي العاقل ان يكون عاقل شيء آخر بل كل شيء يوجد للمهية
المجردة فهو عاقل وكل مهية مجردة يوجد لها او لغيره فهو معقول اذ كانت هذه المهية
لذاتها عاقلة ولذاتها ايضا معقولة لكل مهية مجردة يفارقها او لا يفارقها فقد صحت
ان نفس كونه معقولا او عاقلا لا يوجب ان يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار
ايضا فانه تحصيل الامرين الا اعتبار ان مهية مجردة لذاتها وان مهية مجردة ذاتها
لها وههنا تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة فقد
بان ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة وليس يجوز ان يكون واجب
الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون
تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان تعقل فلا يكون واجب الوجود من كل
وجه وهذا محال ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن
ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه

ولانه

ولانه مبدأ لكل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة
باعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها
ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون واجب الوجود عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها
من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون
تارة يعقل عقلا زمانيا منها انها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلا
زمانيا منها انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صورة
عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب
الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالمهية المجردة وبما يتبعها مما
لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض
مادة ووقت وتشخص لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب
اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانما يدرك من حيث هي
محسوسة او متخيلة بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود
نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء
على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في
السموات والارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة وكيفية
ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات
عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون
واجبا بسببه قد بينا هذا فيكون هذه الاسباب يتادى بمصادماتها الى ان
يوجد عنها الامور الجزئية والاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة
ما يتادى اليه وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم
تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها

صفات وإن تخصصت بها شخصاً فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة
لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضاً بمنزلتها لكنها لاستنادها إلى مبادئ
كل واحد منها نوعه في شخصه تستند إلى أمور شخصية وقد قلنا إن مثل هذا الاستناد
قد يجعل للشخصيات رسماً ووصفاً مقصوراً عليها فإن كان الشخص مما هو عند
العقل شخص أيضاً كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيل وذلك هو الشخص الذي
هو واحد في نوعه لا نظير له ككرة الشمس مثلاً أو كالمشتري وأما إذا كان النوع منتشراً
في الأشخاص لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشيء سبيل إلا أن يشار إليه ابتداءً على
ما عرفته ونعود فنقول كما أنك إذا تعلم الحركات السماويات كلها فأنت تعلم
كل كسوف وكل اتصال وانفصال جزئي يكون بعينه لكن على نحو كلي لأنك
تقول في كسوف ما إنه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا
شمالياً ينصرف القمر منه إلى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله
سابق له أو متأخر عنه مدة كذا وكذا أمر حال الكسوفين الآخرين حتى لا تقدر عارضاً
من عوارض تلك الكسوفات إلا وعلمته ولكنك علمته كلياً لأن هذا المعنى
قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك
تعلم بحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحداً بعينه وهذا لا يدفع الكلية إن
تذكرت ما قلنا قبل ولكنك مع هذا كله ربما لم تحكم في هذا الآن بوجود هذا
الكسوف أو لا وجوده إلا أن تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة
الحسية وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة وليس
هذا نفس معرفتك بأن في الحركات جزئية صفتها صفة ما شاهدت
وبينها وبين الكسوف الثاني الجزئي كذا فإن ذلك قد يجوز أن تعلمه على هذا النحو
من العلم ولا تعلم وقت ما تشك فيه أنه هل هو موجود بل يجب أن يكون قد حصل

حركه

لك

لك بالمشاهدة شيء مشار إليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف فإن منع مانع أن يسمى هذا معرفة للجزئي
من جهة كلية فلا مناقشة معه فإن غرضنا الآن في غير ذلك وهو في تعريفنا أن الأمور
الجزئية كيف تعلم وتدرك علماً وإدراكاً يتغير معهما العالم فإنك إذا علمت أمر الكسوف
كما توجد أو لو كانت موجودة دائماً كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف
كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يغير منك أمراً فإن علمك في الحالين
يكون واحداً وهو أن كسوفاً له وجود بصفات كذا أو بعد كذا وجود الشمس في الحمل
كذا في مدة كذا ويكون بعده كذا ويكون هذا العقد منك صادقاً قبل ذلك الكسوف ومعه
وبعده فأما إن أدخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض أن هذا الكسوف ليس
بموجود ثم علمت في آن آخر أنه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل يحدث علم
آخر ويكون فيك التغير الذي أشرنا إليه ولم يصح أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت
قبل الانجلاء هذا وأنت زماني وآني والأول تعالى لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد
أن يحكم حكماً في هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم
جديد أو معرفة جديدة واعلم أنك إنما كنت تتوصل إلى إدراك الكسوفات
الجزئية لإحاطتك بجميع أسبابها وإحاطتك بكل ما في السماء وإذا وقعت الإحاطة بجميع
أسبابها ووجودها انتقل منها إلى جميع المسببات ونحن سنبين هذا من بعد بزيادة
كشف فنعلم كيف نعلم الغيب ونعلم من هناك أن الأول تعالى من ذاته كيف يعلم
كل شيء وأن ذلك لأنه مبدأ شيء هو مبدأ أشياء إحالها وحركاتها كذا وما ينتج
عنها إلى التفصيل الذي لا تفصيل بعده ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل لزوم
التعدية والتأدية فيكون هذه الأشياء مفاتح الغيب ونسبة المعقولات
إليه وفي الإيضاح أن صفاته الإيجابية والسلبية لا توجب في ذاته كثرة وأن له البهاء
الأعظم والجلال الأرفع والمجد الغير المتناهي وفي تفصيل حال اللذة العقلية

لا يتغير معهما العالم وكيف تعلم وتدرك علماً وإدراكاً

الذي

ثم يجب ان نعلم انه اذا قيل عقل للاول قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في
كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مرتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى
الذي مضى في كتاب النفس وهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر
بها في جوهره او تتصور في حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة
وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانه
مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء واعلم ان المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود كما
عرض ان اخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد تكون الصورة
المعقولة غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها
ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا تكون
وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول
الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما توجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية
كون الخير في الكل فتتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام
المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل
بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنده وانه عالم بان هذه العالمية يفيض عنها
الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وعاشق ذاته التي هي مبدأ كل
نظام خير من حيث هي كذلك فيصير نظام الخير معشوقا له بالعرض لكنه
لا يتحرك الى ذلك عن شوق فانه لا ينفعل منه البتة ولا يشتاق شيئا
ولا يطلب فهذه ارادته الخالية عن نقص يجلبه شوق وانزعاج بقصد
الى غرض ولا تظن انه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت كثرة
الصورة التي يعقلها كل بعده فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته
ما بعد ذاته لذاته على ان المعقولات والصور التي بعد ذاته انما هي معقولة

هو عالم ص

اجزاء لذاته وكيف وهي تكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل ص
تعقل ما بعد ذاته ص

على النحو

على النحو المعقول العقلي لا النفساني وانما له اليها اضافة المبدأ التي يكون عنه
لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض وان كانت معا لا يتقدم
ولا يتاخر في الزمان ولا يكون هناك انتقال في المعقولات ولا تظن ان
الاضافة العقلية اليها اضافة له اليها كيف وجدت والا لكان كل مبدأ
صورة في مادة من شان تلك الصورة ان يعقل بعد ما جردها وغيره يكون مع
عقلا بالفعل بل هذه الاضافة اليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث
وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها
في الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدأ ذلك الشيء على الترتيب
الا عند ما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها ان يفيض عنها كل
وجود وادراكها من حيث شانها انها كذا يوجب ادراك الاخر وان لم يوجد
فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن ويكون لذاته اضافة اليها
من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان فيبقى لتلك الصور وجود
وجودها معقولة انها تكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي تتبعه او يكون لها
وجود مفارق لذاته وذات غيره كصورة مفارقة على ترتيب موضوعة في
صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه
الصورة ارتسمت في ايهما كان فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوعة
لتلك الصور المعقولة ويكون معقولة على انها فيه ومعقولة للاول على
انها عنه ويعقل الاول تعالى من ذاته انه مبدؤها فيكون من جملتها المعقولات
ما شأن الاول مبدؤه بلا واسطة بل يفيض وجوده عنه اولا وما المعقول منه
انه مبدؤه بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في وجود تلك
المعقولات وان كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد

ما المعقول منه

على الترتيب السببي المسببي اذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشيء من علوم
الاول فيحصل في جملتها الاول يعقل ذاته مبدأ له فيكون صدورها عنه ليس على ما
قلناه من انه اذا عقل خيرا وجد لانها نفس عقله للخير او غير الاول لا يحتاج ان يعقل
انها عقلت وكذلك الى ما لا نهاية له وذلك لانها في نفس عقله للخير فاذا قلنا
لما عقلها وجدت ولم يكن معها عقل آخر ولم يكن وجودها الا انها معقولات
فانما نكون كانا قلنا لانها عقلها عقلت او لانها وجدت عنه وجدت

عقلها له

فان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض
لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقة ممكن الوجود وان جعلتها
امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة
في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبل من المحال فينبغي ان تجتهد جهدك في التخلص
من هذه الشبهة وتتحفظ ان لا تكثر ذاته ولا تبالي بان تكون ذاته ماخوذة مع
اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود
بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم انه فرق بين ان
يفيض عن الشيء صورة من شانها ان تعقل وبين ان يفيض عن الشيء صورة معقولة
من حيث هي معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته مبدأ الفيضان كل معقول
من حيث هو معقول معلول كما هو مبدأ الفيضان كل موجود من حيث هو
موجود معلول ثم تجتهد في تامل الاصول المعطاة والمستقبلة لينفتح لك
ما ينبغي ان ينفتح فالاول يعقل ذاته ونظام الخير الموجود في الكل انه كيف يكون
بذلك النظام في تلك النظام لانه يعقله وهو مستفيض كائن موجود وكل
معلوم الكون ووجهه الكون عن مبادئه وهو خير غير مناف وهو تابع
لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما فذلك الشيء مراد لكن

المشعو فيه له

ليس

ليس مراد الاول تعالى هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض فكانك
قد علمت استحالة هذا وستعلم بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية المحضة
وحيوته هذه ايضا بعينها فان الحيوة التي عندنا تكمل بادراك وفعل هو التحريك ينبعثان
من قوتين مختلفتين وقد صح ان نفس مدركه وهو ما يعقله من الكل هو سبب الكل وهو
بعينه مبدأ فعله وذلك ايجاد الكل فمعنى واحد منه هو ادراك وسبيل الى الايجاد
فالحيوة منه ليس مما يفتقر الى قوتين حتى يتم بقوتين ولا الحيوة منه غير العلم وكل
ذلك له بذاته وايضا فان الصورة المعقولة التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة
الموجودة الصناعية لو كان نفس وجودها كافيا لان تتكون منها الصور الصناعية عنها
بان تكون صورا هي بالفعل مبادئ لما هي له صورة لكان المعقول عندنا هو بعينه
القدرة ولكن ليس كذلك بل وجودها لا يكفي في ذلك ولكن يحتاج الى ارادة متجددة
منبعثة من قوة شوقية يتحرك منهما معا القوة المحركة فتحرك العصب والاعضاء الآلية
ثم تحرك الالات الخارجية ثم تحرك المادة فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة
المعقولة قدرة ولا ارادة بل عسى القدرة فينا عند المبدأ المحرك وهذه الصورة
محركة لمبدأ القدرة فيكون محركة المحرك وواجب الوجود ليست ارادته مغايرة
الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه فقد بينا ان العلم الذي له هو بعينه الارادة
التي له وكذلك قد تبين ان القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدأ
للكل لا ماخوذا عن الكل ومبدأ بذاته لا يتوقف على وجود شيء وهذه الارادة على
الصورة التي حققناها التي لا تتعلق بغرض في فيض الوجود لا يكون غير نفس الفيض
وهو الجود فقد كنا حققنا لك من امر الجود ما اذا تذكرته علمت ان هذه الارادة
نفسها تكون جودا فاذا حققت تكون الصفة الاولى لواجب الوجود انه ان وما
وموجود ثم الصفات الاخر بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود

الجود منه

مع سلب وليس ولا واحد منهما موجبا في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة فاللواحق التي تلحق
السلب انه لو قال قائل للاول لم يتجانس انه جوهر لم يعن الا هذا الوجود وهو مسلوب
عنه الكون في الموضوع واذا قيل له واحد لم يعن الا هذا الوجود بعينه مسلوبا عنه القسمة
بالكم او القول او مسلوبا عنه الشريك فاذا قيل عقل ومعقول وعاقل لم يعن
بالحقيقة الا ان هذا الموجود المجرد في نفسه مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع
اعتبار اضافة ما واذا قيل له اول لم يعن الا اضافة هذا الوجود الى الكل فاذا
قيل له قادر لم يعن به الا انه واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره عنه انما يصح عنه
على النحو الذي ذكر واذا قيل له حي لم يعن الا هذا الوجود العقلي ماخوذا مع الاضافة
الى الكل المعقول ايضا بالقصد الثاني اذ الحي هو الدراك الفعال واذا قيل
له مريد لم يعن الا كون واجب الوجود مع عقليته اي سلب المادة عنه مبدا النظام
الخير كله وهو يعقل ذلك فيكون هذا مؤلفا من اضافة وسلب واذا قيل له جواد عني
من حيث هذه الاضافة مع السلب بزيادة سلب آخر وهو انه لا ينحو غرضا لذاته
واذا قيل له خير لم يعن الا كون هذا الوجود مبرا عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا
سلب او كونه مبدا لكل كمال ونظام وهذا اضافة فاذا عقلت صفات الاول
الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته اجزاء او كثرة بوجه من الوجوه
ولا يمكن جمال او بهاء فوق ان يكون عقلية محضة او خيرية محضة بريئة عن كل واحد
من انحاء النقص واحدة من كل الجهة فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض
وهو مبدا جمال كل شيء وجمال كل شيء وبهاؤه هو ان يكون على ما يجب عليه وكيف
جمال ما يجب عليه ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب وكل جمال وملائمة وخير
يدرك فهو محبوب معشوق ومبدا ادراكه اما ادراكه اما الحس واما الخيال واما
الوهم واما الظن واما العقل وكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد تحقيقا والمدرك

الكل

اكمل واجل واشرف ذاتا فاحباب القوة المدركة اياه والتذاذها به اكثر فالواجب الوجود
الذي هو في غاية الجمال والكمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية في البهاء والجمال
وبتمام التعقل وبتعقل العاقل والمعقول على انهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته
اعظم عاشق ومعشوق واعظم لاذ وملتذ فان اللذة ليست الا ادراك الملائم من
جهة ما هو ملائم فالحسية احساس بالملائم والعقلية تعقل للملائم وكذلك الاول
افضل مدرك بافضل ادراك لافضل مدرك فهو افضل لاذ وملتذ ويكون ذلك
امرا لا يقاس اليه شيء وليس عندنا لهذه المعاني اسام غير هذه الاسامي فمن استبشعها
استعمل غيرها ويجب ان يعلم ان ادراك العقل للمعقول اقوى من ادراك الحس للمحسوس
لانه اعني العقل يعقل ويدرك الامر الباقي الكلي ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما و
يدركه بكنهه لا بظاهره وليس كذلك الحس للمحسوس فاللذة التي تجب لنا
بان نعقل ملائما هي فوق اللذة التي تكون لنا بان نحس ملائما ولا نسبة بينهما لكنه قد
قد يعرض ان يكون القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب ان تستلذ لعوارض كما ان
المريض لا يستلذ الحلو ويكرهه لعارض فكذلك يجب ان يعلم من حالنا ما دمنا
في البدن فانا اذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل لا نجد من اللذة ما يجب في الشيء
في نفسه وذلك لعائق البدن ولو انفردنا عن البدن كنا بمطالعتنا ذاتنا وقد
صارت عالما عقليا مطابقا للموجودات الحقيقية والجمالات الحقيقية واللذات
الحقيقية متصلة بها اتصال معقول بمعقول نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له و
سنوضح هذه المعاني كلها بعد واعلم ان لذة كل قوة حصول كمالها لها فللحس
المحسوسات الملائمة وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر ولكل شيء ما يخصه وللنفس
الناطقة مصيرها عالما عقليا بالفعل فالواجب الوجود معقول عقل او لم يعقل
معشوق عشق او لم يعشق

في صدور الاشياء عن المدبر

الاول والمعاد اليه   في صفة ما عليه المبدأ الاول فقد ظهر لنا ان للكل مبدأ واجب
الوجود غير داخل في جنس او واقع تحت حد او برهان بريا عن الكم والكيف والماهية والاين
والمتى والحركة لا ند له ولا شريك له ولا ضد له وانه واحد من وجوه لانه غير منقسم لا في الاجزاء
بالفعل ولا في الاجزاء بالفرض والوهم كالمتصل ولا في العقل بان يكون ذاته مركبة من
معان عقلية متغايرة تتحد منها الجملة وانه واحد من حيث هو غير مشارك البتة في وجوده
الذي له فهو بهذه الوحدة فرد وهو واحد لانه تام الوجود ما بقي له شيء منتظر حتى يتم
وقد كان هذا احد وجوه الواحد وليس الواحد فيه الا على الوجه السلبي ليس
كالواحد الذي للاجسام لاتصال او لاجتماع او غير ذلك مما يكون الواحد فيه
بوحدة هي معنى وجودي يلحق ذاتا او ذواتا وقد اتضح لك فيما سلف من العلوم
الطبيعية وجود قوة غير متناهية غير مجسمة لانها مبدأ الحركة الاولية وبان لك
ان الحركة المستديرة ليست متكونة تكونا زمانيا فقد بان لك من هناك من وجه
ما ان مبدأ دائم الوجود وقد بان لك ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود
من جميع جهاته لانه لا يجوز ان يستأنف له حالة لم تكن مع انه قد بان لك ان
العلة لذاتها تكون موجبة للمعلول فان دامت اوجبت المعلول دائما فلو تكتفيت
بتلك الاشياء لكفتك ما نحن فيه في شرحه الا انا نزيدك بصيرة فنقول انك
قد علمت ان كل حادث فله مادة فاذا كان لم يحدث ثم حدث لم يخل اما ان
يكون علتاه الفاعلية والقابلية لم يكونا فحدثتا او كانتا ولكن يكن الفاعل
لا يحرك والقابل لا يتحرك او كان الفاعل ولم يكن القابل او نقول قولا مجملا
قبل العود الى التفصيل انه اذا كانت الاحوال من جهة العلل كما كانت ولم
يحدث البتة امر لم يكن كان وجوب كون الكائن عنها او لا وجوبه على ما كان
فلم يجز ان يحدث كائن البتة فان حدث امر لم يكن فلا يخلو اما ان يكون حدوثه

او كان القابل ولم يكن الفاعل صح

على سبيل ما يحدث لحدوث علة دفعة لا على سبيل ما يحدث لقرب علته او
بعدها فاما القسم الاول فيجب ان يكون حدوث المحدث العلة معها غير
متأخر عنها البتة فانه ان كانت العلة غير موجودة ثم وجدت او موجودة و
تأخر عنها المعلول لزم ما قلنا في الاول من وجوب حادث آخر غير العلة فكان
ذلك الحادث هو العلة القريبة فان تمادى الامر على هذه الجهة وجب علل
وحوادث دفعة غير متناهية ووجبت معا وهذا مما عرفنا الاصل القاضي
بابطاله فبقي ان لا تكون العلل الحادثة كلها دفعة لا لقرب من علة او لي
او بعد فبقي ان مبادي الكون تنتهي الى قرب علل او بعدها وذلك بحركة فاذن
قد كان قبل الحركة حركة وتلك الحركة كانها اوصلت العلل الى هذه الحركة وهما كالمماستين
ولا ارجع ايضا الكلام الى الزمان والزمان الذي بينهما وذلك انه ان لم يماسه
حركة كانت تلك الحوادث الغير المتناهية منها في ان واحد ولا يجوز ان يكون
في زمانات متلاقية متماسة واستحال ذلك بل يجب ان يكون قد قرب في
ذلك الآن بعد بعيدا او تبعد بعد قريب فيكون ذلك الآن نهاية حركة اولى
تؤدي الى حركة اخرى او الى امر آخر فان ادت الى حركة اخرى وجب ان كانت
الحركة التي هي كعلة قريبة لهذه الحركة مماسة والمعنى في هذه المماسة مفهوم على ما
لا يمكن ان يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه فانه قد بان لنا في الطبيعيات
ان الزمان تابع للحركة ولكن لا اشتغال بهذا الخوض في البيان يعرفنا ان كان
حركة قبل حركة ولا يعرفنا ان تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة فقد ظهر
ظهورا واضحا ان الحركة لا تحدث بعد ما لم تكن الا بحادث وذلك الحادث
لا تحدث الا بحركة مماسة لهذه الحركة ولا نبالي اي حادث كان ذلك الحادث
كان قصدا من الفاعل او ارادة او علما او آلة او طبعا او حصول وقت

او يكون حدوثه لحدوث علة على سبيل ما يحدث لقرب علته او بعدها صح

او فيء للفعل من وقت او حصول تهيؤ او استعداد من القابل لم يكن او حصول من
المؤثر لم يكن فانه كيف كان فحدوثه يتعلق بالحركة لا يمكن غير هذا ولنرجع الى التفصيل
فنقول ان كانت العلة الفاعلية القابلية وحدها هي الذات ولا فعل ولا انفعال
بينهما فيحتاج الى نوع نسبة بينهما يوجب الفعل والانفعال اما من جهة الفاعل فتجدد
ارادة موجبة للفعل او آلة او زمان واما من جهة القابل فمثل استعداد او من جهتهما
جميعا مثل وصول احدهما الى الآخر فقد وضح ان جميع هذه بحركة واما ان كان الفاعل
موجودا ولم يكن قابل البتة فهذا محال اولا فلان القابل كما بينا لا يحدث الا بحركة
فيها او انتقال فيكون قبل الحركة حركة واما ثانيا فانه لا يمكن ان يحدث ما لم يتقدم
وجود القابل مع وجود الارادة فيكون قد كان القابل حين حدث القابل واما ان وضع
ان القابل موجود والفاعل ليس بموجود فالفاعل يحدث ويلزم ان يكون حدوثه
بعلة ذات حركة على ما وضعنا وايضا مبدأ الكل ذات واجبة الوجود وواجب الوجود
واجب ما يوجد عنه والا فله حال لم يكن فليس هو واجب الوجود من جميع جهاته فان
وضعت الحال الحادثة لها لا في ذاته بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم الارادة
فالكلام على حدوث الارادة عنها ثابت هل هو بارادة او طبع او لامر آخر
اي امر كان وبهما وضع امر حادث لم يكن فاما ان يوضع حادثا في ذاته واما غير حادث
في ذاته بل على انه شيء مباين لذاته فيكون الكلام ثابتا وان حدث في ذاته كان ذاته
متغيرا وقد تبين ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وايضا اذا كان
هو عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض البتة شيء لم يكن
وكان الامر على ما كان ولا يوجد عنه شيء فليس يجب ان يوجد عنه شيء بل يكون الحال
والامر على ما كان فلا بد من تميز لوجوب الوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين
كان الترجيح للعدم عنه وكان التعطل عن الفعل حاله وليس هذا امرا خارجا

او طبع موجب للفعل

او ترجح الوجود عنه

عن

عنه وانا نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه بلا واسطة امر يحدث فيحدث به الثاني
كما يقولون في الارادة والمراد والعقل الصريح الذي لم يكدر يشهد ان الذات الواحدة
اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء وهي الآن كذلك
فالآن ايضا لا يوجد عنها شيء فاذا صارت الآن يوجد عنها شيء فقد حدث في الذات
قصد او ارادة او طبع او قدرة او تمكن او شيء مما يشبه هذا لم يكن ومن انكر هذا فقد
فارق مقتضى عقله لسانا ويعود اليه ضميرا فان الممكن ان يوجد وان لا يوجد لا يخرج
الى الفعل ولا يترجح له ان يوجد الا بسبب واذا كانت هذه الذات التي للعلة
كما كانت ولا يترجح ولا يجب عنها هذا الترجيح ولا داعي ولا مصلحة ولا غير ذلك فلا بد
من حادث موجب للترجيح في هذه الذات ان كانت هي العلة الفاعلية والا كانت
نسبتها الى ذلك الممكن على ما كانت قبل ولم يحدث لها نسبة اخرى فيكون الامر
بحاله ويكون الامكان امكانا صرفا بحاله واذا حدثت لها نسبة فقد حدث لها امر
ولا بد من ان يحدث لذاته في ذاته فانها ان كانت خارجة عن ذاته كان الكلام
ثابتا ولم يكن هي النسبة المطلوبة فانا نطلب النسبة الموجبة لوجود كل ما هو خارج
عن ذاته بعد ما لم يكن بالجميع كانها جملة واحدة في حال ما لم يوجد شيء والا فقد اخرج
من الجملة شيء ونظر في حال ما بعده فان كان مبدأ النسبة مباينا له فليست هي
النسبة المطلوبة فاذن الحادث الاول يكون على هذا القول في ذاته لكن مع كيف
يمكن ان يحدث في ذاته شيء وعن يحدث وقد بان ان واجب الوجود بذاته
واحد فتبين ان ذلك الحادث منه فيكون لعنه لانا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن
الاول الى الفعل وهي عن واجب وجود آخر وقد قيل ان واجب الوجود واحد
وعلى انه ان كان عن آخر فهو العلة الاولى والكلام فيه ثابت ثم كيف يجوز
ان يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع وبماذا يخالف الوقت الوقت

النسبة المطلوبة

والطبع او بان ان الحادث لا يحدث الا لحدوث حال في السبب فلا يخلو اما ان يكون
حدوث ما يحدث عن الاول بالطبع او عرض فيه غير الارادة او بالارادة او ليس
بقسري ولا اتفاقي فان كان بالطبع فلا فقد تغير الطبع او كان بالعرض فقد
تغير العرض وان كان بالارادة فلنترك انها حدثت فيه او مباينة له بل نقول
اما ان يكون المراد نفس الايجاد او غرضا او منفعة بعده فان كان المراد نفس
الايجاد لذاته فلم لم يوجد قبل اقترانه استحدثه الان او حدوث وقته او قدر عليه
الان ولا نعني فيما نقول قول القائل ان هذا السؤال باطل لان السؤال في كل وقت
عائد بل هذا سؤال حق لانه في كل وقت عائد ولازم وان كان لغرض ومنفعة فمعلوم
ان الذي هو للشي بحيث كونه منه وكونه لا منه بمنزلة فليس بغرض والذي
هو للشي بحيث كونه منه اولى فهو نافع والحق الاول كامل الذات لا ينتفع بشي
فان الاول بما سبق افعاله الحادثة ابذاته ام بالزمان فان كان بذاته فقط مثل
الواحد للاثنين وان كانا معا وحركة المتحرك بان يتحرك بحركة ما يتحرك عنه وان كانا
معا فيجب ان يكون كلاهما محدثين الاول القديم والافعال الكائنة عنه وان كان
قد سبق لا بذاته فقط بل بذاته وبالزمان بان كان وحده ولا عالم او لا حركة
ولا شك ان لفظ كان يدل على امر مضى وليس الان وخصوصا ويعقبه قولك
ثم فقد كان قد مضى قبل ان خلق الخلق وذلك الكون هو متناه فقد كان اذن
زمان قبل الحركة والزمان لان الماضي اما بذاته وهو الزمان واما بالزمان وهو
الحركة وما فيها وما معها فقد بان لك هذا فان لم يسبق امر هو ماض للوقت
الاول من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه وكيف لا يكون سبق على الخلق
او صانعهم بامر ما للوقت الاول من الخلقة قد كان ولا خلق وكان وخلق
وليس كان ولا خلق ثابتا عنده كونه كان وخلق ولا كونه قبل الخلق ثابت

مع كونه بعد الخلق وليس كان ولا خلق نفس وجوده وحده فان ذاته حاصلة بعد الخلق
ولا كان ولا خلق هو وجوده مع عدم الخلق بلا شي ثالث فان وجود ذاته وعدم
الخلق موصوف بانه قد كان وليس الان وتحت قولنا كان معنى معقول دون معقول
الامرين لانك اذا قلت وجود ذات زيد وعدم ذات لم يكن يفهم منه السبق بل
قد يصح ان يفهم معه التاخر فانه لو عدمت الاشياء صح وجوده وعدم الاشياء ولم يصح
ان يقول لذلك كان بل انما يفهم السبق بشرط ثالث فوجود الذات شي وعدم الذات
شي ومفهوم كان شي موجود غير المعنيين وقد وضع هذا المعنى للخالق ممتدا لا عن بداية
وجوز فيها ان يخلق قبل الخلق اي خلق توهم فيه خلقا فاذا كانت هكذا هذه القبلية
مقدرة بكمية وهذا هو الذي نسميه الزمان اذ تقديره ليس تقدير ذي وضع ولا ثبات
بل على سبيل التجدد ثم ان شئت فتامل ... الطبيعيات ان ما دل عليه
معنى كان ويكون عارض لهيئة غير قارة والهيئة الغير القارة هي الحركة فاذا تحققت
علمت ان الاول انما سبق الخلق عندهم ليس سبقا مطلقا بل سبقا بزمان معه حركة واجسام
او جسم وهو الا المعطلة الذين عطلوا الله عن جوده فلا يخلو اما ان يسلموا ان الله
كان قادرا قبل ان يخلق الخلق ان يخلق جسما ذا حركات بقدر اوقاته وازمنته ينتهي
الى وقت خلق العالم او يبقى مع خلق العالم ويكون له الى وقت خلق العالم اوقات
وازمنة محدودة او لم يمكن الخالق ان يبتدي الخلق الا حين ابتدا وهذا القسم الثاني
مما يوجب انتقال الخالق من العجز الى القدرة وانتقال المقدورات المخلوقات
من الامتناع الى الامكان بلا علة والقسم الاول تقسيم عليهم قسمين فيقال
لا يخلو اما ان يكون كان يمكن ان يخلق الخالق جسما غير ذلك الجسم انما ينتهي الى خلق
العالم بمدة وحركات اكثر او لم يمكن ومحال ان لا يمكن لما بيناه فان امكن فاما
ان يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الاول الذي ذكرناه قبل هذا الجسم وانما يكر

قبله فان امكن معه فهو مع انه لا يمكن الا ان يكون ابتداء حلقتين متساويتين الحركة والسرعة
فيقع بحيث ينتهيان الى خلق العالم ومدة احدهما اطول وان لم يمكن معه بل كان الكائن
مباينا له متقدما عليه ومتاخرا عنه لتقدر في حال العدم امكان خلق بين تضعيف لا الكائن
وذلك في حال دون حال ويرتفع ذلك متقدما ومتاخرا منه وذلك الى غير النهاية فقد
وضح صدق ما قدمناه من وجود حركة لا ابتداء لها في الزمان وانما البداء لها من جهة الخالق
وانها هي الحركة السماوية فيجب ان يعلم ان العلة القريبة للحركة الاولى نفس لا عقل
وان السماء حيوان مطيع لله عز وجل جلاله في ان المحرك القريب للسماويات
لا طبع ولا عقل بل نفس والمبدأ الابعد عقل فنقول قد بينا في الطبيعيات
ان الحركة لا تكون طبيعية للجسم على الاطلاق والجسم على حالة الطبيعية اذ كان كل
حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع والحالة التي يفارقها بالطبع هي حالة غير طبيعية لا محالة
فظاهر ان كل حركة تصدر عن طبع فعن حالة غير طبيعية ولو كان شيء من الحركات مقتضى
طبيعة الشيء لما كان شيء من نسب الحركات باطل الذات مع بقاء الطبيعة بل الحركة
انما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية اما في الكيف كما اذا سخن الماء بالقسر
واما بالكم كما اذا ذبل البدن الصحيح ذبولا مرضيا واما في المكان كما اذا انقلبت
المدرة الى حيز الهواء وكذلك اذا كانت الحركة قد يكون في مقولات اخرى ووجه العلة
في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية وتقدير البعد عن الغاية فاذا كان
الامر على هذه الصفة لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة والا كانت عن حالة غير
طبيعية الى حالة طبيعية واذا وصلت اليها سكنت ولم يجز ان يكون فيها
بعينها قصد الى تلك الحالة الغير الطبيعية لان الطبيعة ليست تفعل باختيار
بل على سبيل تسخير وسبيل ما يلزمها بالذات فان كانت الطبيعة تحرك على سبيل
الاستدارة فهي تحرك لا محالة عن اين غير طبيعي او وضع غير طبيعي هربا طبيعيا

سر الا حوه

لحالة

وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال ان يكون هو بعينه قصدا طبيعيا اليه والحركة المستديرة تفارق
كل نقطة وتتركها وتقصدها في تركها اذ ذلك كل النقطة وليست تهرب عن شيء الا وتقصده
فليست اذن الحركة المستديرة طبيعية الا انها قد تكون بالطبع اي ليس وجودها في جسمها
مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى لجسمها فان الشيء المحرك لها وان لم يكن بقوة طبيعية كان
شيئا طبيعيا لذلك الجسم غير غريب عنه فكانه طبيعته وايضا فان كل قوة فانما تحرك
بتوسط الميل والميل هو الذي يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسرا احس بذلك الميل
كانه يقاوم المسكن مع سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان
القوة المحركة تكون موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا ايضا الحركة
الاولى فان محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى
طبيعة لانه ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة او اختيار ولا يمكنه ان لا يحرك
او يحرك الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك مضادا لمقتضى طبيعة ذلك الجسم
القريب فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك
بالطبيعة الا ان الطبيعة فيض عن نفس يتجدد بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك
ليس مبدأ حركته طبيعة وقد بان انه ليس قسرا فهي ارادية لا محالة ونقول انه لا يجوز
ان يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة
وكانا قد اشرنا الى جمل ما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة اذ اوضحنا
ان الحركة معنى متجدد النسب وكل شطر منه مختص بنسبة فانه لا ثبات له ولا يجوز
ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت وجب ان
يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اما ان كانت الحركة عن طبيعة فيجب ان يكون لكل
حركة تتجدد فيه قلة تجدد او قرب وبعد من النهاية المطلوبة ولكل حركة نسبة الى تقدم
منه فلعدم قرب وبعد من النهاية ولولا ذلك التجدد لم يكن تجدد حركة فان

احس بذلك الميل فيه مقاوما للمسكن بحركة

اذا

مخصص السبب له

فان الثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه الا ثابت واما ان كانت عن ارادة فيجب ان
يكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة
فلا يجب ان تتعين منها هذه الحركة دون هذه فانها ان كانت لذاتها علة لهذه الحركة
لم يجز ان تبطل هذه الحركة وان كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها او بعدها معدومة
كان المعدوم موجبا لموجود والمعدوم لا يكون موجبا لموجود وان كان قد يكون
الاعدام علة للاعدام اما ان يوجب المعدوم شيئا فهذا لا يمكن وان كانت
العلة لا لامور تتجدد عاد السؤال فى تجددها فثابت فان كان تجددا طبيعيا لزم المحال
الذى قدمناه وان كان ارادياً فيتبدل بحسب تصورات متجددة فهو حينئذ
الذى نريده فقد بان ان الارادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة ولكنه قد يمكن
ان يتوهم ان ذلك لارادة عقلية منتقلة فانه قد يمكن ان ينتقل العقل من معقول
الى معقول اذا لم يكن عقلا من كل جهة بالفعل ويمكن ان يعقل الجزئى تحت النوع
منتشرا مخصوصا بالعوارض عقلا بنوع كلى على ما اشرنا اليه فيجوز اذن ان يتوهم
وجود عقل يعقل الحركة الكلية ويريدها ثم يعقل انتقالا من حد الى حد ويأخذ تلك
الحركات وحدودها بنوع معقول على ما اوضحناه وعلى ما من شاننا ان نبرهن
عليه من ان حركة من كذا الى كذا ومن كذا الى كذا فتتعين مبدأ ما كليا الى طرف
آخر كليا بمقدار ما مرسوم كلى وكذلك حتى تفنى الدائرة فلا يبعد ان يتوهم
ان تجدد الحركة يتبع تجدد هذا التصور المعقول فنقول اما على هذا السبيل يمكن
ان يتم امر الحركة المستديرة فان هذا التاثير على هذا الوجه يكون صادرا عن
الارادة الكلية وان كانت على سبيل تجدد وانتقال والارادة الكلية
كيف كانت فانها بالقياس الى الطبيعة مشترك فيها وان كانت ارادة
الحركة تتبعها ارادة الحركة واما هذه الحركة التى منها بعينها الى هناك بعينه

فليست اولى بان تصدر عن تلك الارادة من هذه الحركة التى من هناك الى هنالك
فنسبة جميع اجزاء الحركة المتساوية فى الهيئة الى واحد واحد من تلك الارادات العقلية
المنتقلة واحدة فليس من ذلك جزء اولى بان ينسب الى واحد من تلك التصورات
من ان لا ينسب فنسبتها الى مبدئها لو انفردت نسبة واحدة فانه يتعذر عن مبدئه بالامكان
ولم يتميز ولم يترجح وجوده عن لا وجوده وكل ما لم يجب عن علته فانه لا يكون
كما علمت وكيف يصح ان يقال ان الحركة من آ الى ب لزمت عن ارادة عقلية
والحركة من ب الى ج من ارادة اخرى عقلية دون ان يلزم عن كل واحدة
من تلك الارادات غير ما لزم او يكون بالعكس فان آ و ب و ج متشابهة
فى النوع وليس شىء من الارادات الكلية بحيث تعين الالف دون الباء
والباء دون الجيم والالف اولى منها بان تتعين من آ ب و ب ج عن تلك الارادة
ما كانت عقلية ولا آ ب عن ب ج الا ان تصير نفسانية جزئية واذا لم تتعين تلك
الحدود فى العقل بل كانت حدودا كلية فقط لم يمكن ان يوجد الحركة من آ
الى ب اولى من ب الى ج ثم كيف يمكن ان نفرض فيها ارادة وتصورا
ثم ارادة وتصورا ربما يختلفان فى امر متفق ولا استناد فيها الى امر مخصص
يتخصص بقياس ... فان العقل لا يمكنه ان يفرض هذا الا
الاشارة للتخيل والحس ولا يمكننا اذا رجعنا الى العقل الصريح ان
نعقل حد الحركة واجزاء الانتقال فيها نعقله وانما يعقل احوالها
كلها لا غنى عن قوة نفسانية تكون هى المبدأ القريب للحركة وان كنا لا
نمنع ان يكون هناك ايضا قوة عقلية ينتقل هذا الانتقال العقلى بعد استناده
الى شبه تخيل واما القوة العقلية المجردة عن جميع اصناف التغير فيكون
حاضرة المعقول دائما ان كان معقوله كليا عن كلى او كليا عن جزئى على

على ما اوضحناه فاذا كان الامر على هذا فالفلك يتحرك بالنفس والنفس مبدأ حركة القريب
وتلك النفس تتجدد التصور والارادة وهي متوهمة اي لها ادراك للمتغيرات الجزئية
وارادة للامور جزئية باعتبارها وهي كمال جسم الفلك وصورته ولو كانت لا تحرك
بنفسها من كل وجه لكان عقلا محضا لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطها بالقوة المحركة
القريب للفلك وان لم يكن عقلا فيجب ان يكون قبله عقل هو السبب المتقدم لحركة
الفلك فقد علمت ان هذه الحركة تحتاج الى قوة غير متناهية مجردة عن المادة
لا تتحرك بالذات ولا بالعرض واما النفس المحركة فانها كما تبين لك جسمانية مستحيلة متغيرة
وليست مجردة عن المادة بل نسبتها الى الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا الينا
الا ان لها ان تعقل بوجه ما تعقلا مشوبا بالمادة وبالجملة يكون اوهامها وما يشبه
الاوهام صادقة وتخيلاتها وما يشبه التخيلات حقيقية كالعقل العملي فينا وبالجملة
ادراكاتها بالجسم ولكن المحرك الاول لها قوة غير مادية اصلا بوجه من الوجوه وادراكه ليس
يجوز ان يتحرك كما تحرك المحرك بوجه من الوجوه في ان يتحرك والا لاستحالت لكنها
ماوية كما قد تبين هذا فيجب ان يحرك كما يحرك المحرك بتوسط آخر وذلك الآخر
يحاول الحركة ويريدها متغير بسببها وهذا هو النحو الذي يحرك عليه المحرك الاول
من غير ان يتغير بقصد واشتياق فهو الغاية والغرض الذي اليه ينحو المحرك وهو
المعشوق والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق بل نقول ان
كل محرك حركة غير قسرية فهو الى امر ما وشوق امر ما حتى الطبيعة الخ فان شوق
الطبيعة امر طبيعي وهو الكمال الذاتي للجسم اما في صورته واما في اينه ووضعه وشوق
الارادة امر ارادي اما ارادة لمطلوب حسي كاللذة او وهمي خيالي كالغلبة
او ظني وهو الخير المظنون فطالب اللذة هو الشهوة وطالب الغلبة هو الغضب
وطالب الخير المظنون هو الظن وطالب الخير الحقيقي المحض هو العقل ويسمى

هذا الطلب اختيارا والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل
فانه لا يستحيل الحال غير ملائمة فيرجع الى حال ملائمة فيلتذ او ينتقم من مخيل فيغضب
وعلى ان كل حركة الى لذة او غلبة امر متناهية وانقضى فان اكثر المظنون لا يبقى
سرمديا فوجب ان يكون مبدأ هذه الحركة اختيارا او ارادة للخير الحقيقي ولا يخلو ذلك
الخير اما ان يكون مما ينال بالحركة فتوصل اليه او يكون خيرا ليس جوهره مما ينال بوجه
بل هو مباين ولا يجوز ان يكون ذلك الخير من كمالات جوهر المتحرك فيناله بالحركة
والا لانقطعت الحركة ولا يجوز ان يكون يتحرك ليفعل فعلا ليكمل يكتسب بذلك الفعل
كمالا لكان من شأنه ان يجود لنفع وحسن الافعال ليحدث لنا ملكة فاضلة او لنصير خيرين
وذلك لان المفعول يكتسب كمالا من فاعله فيجب ان يعود فيكمل جوهر فاعله فان
كمال المعلول اخس من كمال العلة الفاعلة والاخس لا يكسب الاشرف والاكمل كمالا
بل عسى ان يهيئ الاخس للافضل آلة ومادة حتى يوجد هو في بعض الاشياء من
سبب آخر واما نحن فان الخير الذي نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقي بل مظنون
والملكة الفاضلة التي تحصلها بالفعل ليس سببها الفعل بل الفعل يمنع ضدها
ويهيئ لها ويحدث هذه الملكة من الجوهر المكمل لانفس الناس وهو العقل الفعال
او جوهر يشبهه وعلى هذا فان الحرارة العقدة سبب لوجود القوى النفسانية لكن
على انها مهيئة للمادة لا موجدة ولا منافي الموجد بالحقيقة اذا كان الفعل مثلا
ليوجد كمالا انتهت الحركة عند حصوله فبقي ان يكون الخير المطلوب بالحركة خيرا
قائما بذاته ليس من شأنه ان ينال وكل خير هذا شأنه فانما يطلب العقل التشبه
به بمقدار الامكان والتشبه به هو ان يعقل ذاته فيصير مثله ولانه لا يحصل الكمال
الممكن دفعة ذرة كما حصل للعقول الالهية فيجب البقاء الابدي على الكمال ما يكون لجوهر
الشرف واحواله ولوازمه كمالا لذلك فما كان يمكن ان يحصل كمالا الاقصى له

والتشبه به هو تعقل ذاته وكمالها الابدي وجب البقاء الابدي على الكمال

من شأن الأول الأمر في تشبهه به بالثبات وما كان لا يمكن أن يحصل كماله الأقصى في
أول الأمر تشبه به بالحركة وتحقيقه هو أن الجوهر السماوي قد بان أن المحرك له يحرك
بقوة غير متناهية والقوة التي في نفسه الجسمانية متناهية لكنها بالعقل الأول
فيسنح عليها من نوره وقوته دائما فصار كان له قوة غير متناهية فلا يكون قوة
غير متناهية بل للمعقول الذي يسنح عليها نوره وقوته وهو أعني الجرم السماوي في جوهره
على كماله الأقصى إذ لم يبق له في جوهره أمر بالقوة وكذلك في كمه وكيفه إلا في وضعه
وأينه أولا وفيما يتبع وجوده من الأمور ثانيا فإنه ليس أن يكون على وضع
أو أين أولى بجوهره من أن يكون على وضع وأين آخر له في حيزه فإنه ليس جزء
من أجزاء مدار فلك أو كوكب أولى بأن يكون ملاقيا لجزء من جزء آخر فمتى
كان في جزء بالفعل فهو في جزء آخر بالقوة فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة
وضعه أو أينه والتشبه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل كمال يكون للشيء دائما
ولم يكن هذا ممكنا للجرم السماوي بالعدد فحفظ بالنوع والتعاقب فصارت الحركة
حافظة لما يمكن من هذا الكمال الأكمل بحسب الممكن ومبدؤها الشوق إلى التشبه
بالخير الأقصى في البقاء على الكمال الأكمل بحسب الممكن ومبدأ هذا الشوق
هو ما يعقل منه وأنت إذا تأملت حال الأجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي
إلى أن يكون ينال بالفعل أينا لم تعجب أن يكون جسم يشتاق شوقا إلى أن
يكون على وضع من أوضاعه التي يمكن أن يكون له وإلى أن يكون على أكمل
حال من كونه متحركا وخصوصا ويتبع ذلك سائر الأحوال والمقادير الفائضة ما يشبه
فيه بالأول من حيث هو مفيض للخيرات لا أن يكون المقصود ملك الأشياء فيكون الحركة
لأجل ملك الأشياء بل الغرض المقصود هو التشبه بالأول بقدر الإمكان في أن يكون على أكمل ما يكون
في نفسه وفيما يتبعه من حيث هو تشبه بالأول لا من حيث هو قصد عنا أمور بعده حتى يكون الحركة لأجل

بالمقصد

بالمقصد الأول كلا وأقول إن نفس الشوق على التشبه بالأول من حيث هو بالفعل
يصدر عنه الحركة الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب له وإن كان غير مقصود في ذاته بالقصد
الأول لأن ذلك التصور لما بالفعل يحدث عنه طلب ما بالفعل الأكمل ولا يمكن بالشخص
فيكون بالتعاقب وهو الحركة لأن الشخص الواحد إذا دام لم يحصل لأمثاله وجود بعقب ما
بالقوة فالحركة تتبع أيضا ذلك التصور على هذا النحو لا على أن يكون مقصودة أوليا
كان ذلك التصور الواحد يتبعه تصورات جزئية ذكرناها وفصلناها على سبيل الانبعاث
لا على سبيل المقصد الأول مع تلك التصورات الجزئية الحركات التي تتصل بها والأوضاع
والجزء الواحد بكماله لا يمكن في هذا الباب فيكون الشوق على ما ذكرنا ويكون ما يتلوه
انبعاثات وهذه الأشياء قد يوجد لها نظائر بعيدة في أبداننا ليست تناسبها
وإن كانت تخيلها وتحكيها مثل أن الشوق إلى إذا اشتد إلى تخيل أو إلى شيء آخر
تبع ذلك فينا تخيلات على سبيل الانبعاث تتبعها حركات ليست الحركات
التي نحو المشتاق نفسه بل حركات نحو شيء في طريقه أو في سببه أو قرب ما يكون منه
فالحركة الفلكية كائنة بالإرادة والشوق على هذا النحو وهذه الحركة مبدؤها شوق
واختيار ولكن على النحو الذي ذكرناه ليس أن الحركة مقصودة بالقصد الأول
وهذه الحركة كأنها عبادة ملكية أو فلكية وليس من شرط الحركة الإرادية أن يكون
مقصودة في نفسها بل إذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو أمر يسنح منها تأثير
يحرك له الأعضاء فتارة يتحرك على النحو الذي يوصل به إلى الغرض وتارة على نحو
آخر شبيه به أو مقارب له إذا كان عن تخيل سواء كان الغرض أمرا ينال أو أمرا
يقتدى به ويحتذى حذوه ويتشبه بوجوده فإذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدأ
الأول وربما تعقل منه أو يدرك منه على نحو عقلي أو نفساني يشغل ذلك
عن كل شيء وكل جهة لكن ينبعث من ذلك ما هو أدون منه رتبة وهو الشوق إلى التشبه

مسوا السبيل في القياس يوجب هذا فانه قد صح لنا بصناعة المجسطي ان
حركات وكرات سماوية كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطوء فيجب لكل كرة
محرك غير الذي للاخرى ومتشوق غير الذي للاخرى والا لما اختلفت الجهات ولما اختلف
السرعة والبطوء وقد بينا ان هذه المتشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة
وان كانت الكرات والحركات كلها تشترك في الشوق الى المبدأ الاول فيشترك
لذلك في دوام الحركة واستدارتها ونحن نزيد هذا بيانا في كيفية صدور الافعال
من المبادي العالية ليعلم من ذلك انه يجب ان نعلم ان الحركات المفارقة المعقولة بذواتها
المتشوقة ولنحقق هذا البيان لنفتح من مبدأ آخر فنقول لعل ان قوما لما سمعوا اهل
قول افاضل المتقدمين اذ يقولون ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها لسبب ان
يكون العناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا و
علموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شيء غير ذواتها
ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين هذين المذهبين فقالوا ان
نفس الحركة ليست لاجل شيء مما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه واما
اختلاف الحركات فليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد
اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجة سمت
موضع واعترض له الطريقان احدهما يختص بالايصال الى الموضع الذي فيه مطلوبه
والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب في حكم خيريته ان يقصد
الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا فكذلك
حركة كل فلك انما هي لتبقى على كمالها الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه
السرعة لينفع غيره فاول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام
السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في الاختيار

الانواع

بمقدار الامكان فيلزم طلب الحركة لا من حيث هي حركة ولكن من حيث قلنا ويكون
هذا الشوق يتبع ذلك العشق والالتذاذ منبعثا عنه وهذا الاستكمال منبعثا عن
الشوق فعلى هذا النحو يحرك المبدأ الاول جرم السماء وقد اتضح لك من هذا الكلام
ان المعلم الاول اذا قال ان الفلك متحرك بطبعه فماذا يعني واذا قال انه متحرك
بالنفس فماذا يعني او قال متحرك بقوة غير متناهية يحرك كما يحرك المعشوق فماذا
يعني وانه ليس في اقواله تناقض ولا اختلاف ثم انت تعلم ان جوهر هذا الخير المعشوق
الاول واحد ولا يمكن ان يكون هذا المحرك الاول الذي يحرك السماء فوق واحد وان كان
لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصها ومتشوق ومعشوق يخصها على
ما يراه المعلم الاول ومن بعده من محصلي علماء المشائين فانهم انما ينفون الكثرة
عن محرك الكل ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة التي تخص واحدا واحدا
منها فيجعلون اول المفارقات الخاصة محرك الكرة الاولى وهي عند من تقدم
بطلميوس كرة الثوابت وعند من تعلم من العلوم التي ظهرت لبطلميوس كرة خارجة
عنها محيطة بها غير مكوكبة وبعد ذلك محرك الكرة التي تلي الاولى بحسب اختلاف
الرايين وكذلك هلم جرا فهؤلاء يرون ان محرك الكل شيء واحد ولكل كرة بعد
ذلك محرك خاص والمعلم الاول يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه
ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة وبعض من هو اشد قولا من اصحابه يصرح
ويقول في رسالته التي في مبادي الكل ان محرك جملة السماء واحد ولا يجوز ان يكون
عددا كثيرا وان كان لكل كرة محرك ومتشوق يخصها وهذا الذي يخص عبارة تعليم
كتب المعلم الاول على سبيل التلخيص ان لم يكن يغوص في المعاني يصرح ويتوارب
ما هو اصعب ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه
مبدأ حركة خاصة على انه معشوق مفارق وهذا هو اقرب قدما الى مذهب المعلم الاول

الجهة فيمكن ان يحدث ويعرض في نفس الحركة حتى يكون قابلا ان السكون كان
يتم خيرية يخصها والحركة كانت لا تغير شيئا في الوجود ولا ينفع غيرها ولم يكن احد يستعمل
عليهما من الاحرار اختيار فاختارت الانفع فان كانت العلة المانعة عن القول
بان تحركها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة
موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع
قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء وهذه الحالة ليس في ذلك على حسب
القوة والضعف في الافلاك بسبب ترتيب بعضها على بعض في العلو والسفل
حتى يجب الميل في ذلك مختلف ونقول بالجملة لا يجوز ان يكون منها شيء لاجل
الكائنات لا قصد حركة ولا قصد جهة حركة ولا القدر في سرعة وبطوء ولا قصد فعل
البتة لاجلها وذلك لان كل قصد فيكون من اجل المقصود ويكون انقص وجودا
من المقصود لان كل ما لاجله شيء اخر فهو اتم وجودا من الاخر من حيث هو الآخر
على ما هو عليه بل يتم به للاخر نحو من الوجود الداعي الى القصد ولا يجوز ان يستفاد
الوجود الاكمل من الشيء الاخس فلا يكون البتة الى معلول قصد صادق غير مظنون
والا كان القصد معطيا لوجود ما هو اكمل وجودا منه وانما القصد بالواجب
شيء ويكون القصد مهيئا ومفيد وجوده من اخر مثل الطبيب للصحة فان الطبيب
لا يعطي الصحة بل يهيئ لها المادة والالة وانما يفيد الصحة مبدأ اجل من الطبيب
وهو الذي يعطي المادة جميع صورها وذاته اشرف من المادة وربما كان
القاصد مخطئا في قصده اذ قصد ما ليس اشرف من القصد فلا يكون القصد
لاجله في الطبع بل بالخطاء ولان هذا البيان يحتاج الى تطويل وتحقيق وفيه
شكوك لا تنحل الا بالكلام ولنعدل الآن الى الطريق الاوضح فنقول ان
كل قصد فله مقصود والعقلي منه هو الذي يكون وجود المقصود عن القاصد

اولى بالقاصد من لا وجوده عنه والا فهو هذر والشيء الذي هو اولى بالشيء فانه
يفيده كمالا اما ان كان بالحقيقة فحقيقيا وان كان بالظن فظنيا مثل استحقاق
المدح وظهور القدرة وبقاء الذكر فهذه وما اشبهها كمالات ظنية او الربح او
السلامة او رضى الله تعالى وتقدس وحسن معاد الآخرة وهذه وما اشبهها كمالات
حقيقية لا يتم بالقاصد وحده فاذن كل قصد ليس عبثا فانه يفيد كمالا ما للقاصد
لو لم يقصده لم يكن في ذلك الكمال والعبث ايضا يشبه ان يكون كذلك فان فيه
لذة او راحة او غير ذلك او شبه ما علمت او سائر ما تبين لك ويجب ان يكون
المعلول المستكمل وجوده بالعلة يفيد العلة كمالا لم يكن وان المواضع التي يظن
فيها ان المعلول افاد علته كمالا مواضع كاذبة او محرفة ومثل ذلك من اغلاط يتأدى
اليه الظنون لا القصر عن تأملها وحلها فان قال قائل ان الخيرية توجب هذا
فان الخير يفيد الخير قيل ان الخير يفيد الخير ولكن لا على سبيل قصد وطلب
ليكون ذلك منه فان هذا يوجب النقص فان كل طلب وقصد لشيء مطلوب
لمعدوم وجوده عن الفاعل اولى من لا وجوده وما دام معدوما وغير مقصود لم
يكن ما هو الاولى بالفاعل في ذلك نقص فان الخيرية اما ان يكون صحيحة
موجودة دون هذا القصد ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها فيكون كون
هذا القصد ولا كونه عن الخيرية واحدا فلا يكون الخيرية توجبه ولا يكون من سائر
لوازم الخيرية التي يلزمها لذاتها لا عن قصد هو قصد هذه الحال واما ان يكون
بهذا القصد علة لاستكمال الخيرية وقوامها لا معلوله فان قال قائل ان
هذا التشبه بالعلة الاولى من ان خيرية متعدية حتى يكون بحيث يتبعها خير
فنقول ان هذا في ظاهر الامر مقبول وفي الحقيقة مردود فان التشبه به من ان القصد
شيء بل ان يتعين بالذات فانه على هذه الصفة اتفاق من جماعة اهل العلم

واما استفادة كمال بالقصد الاول فمباين للتشبه اللهم الا ان يقال ان المقصود
الاول شروعا بالقصد الثاني وعلى جهة الاستتباع فيجب في اختيار الجهة ان
يكون المقصود بالقصد الاول تشبها وتكون المنفعة المذكورة مستتبعة لذلك القصد
فتكون الجهة غير مقصودة قصدا اوليا للنفس بل تتبع بل يجب ان يكون هناك
استكمال في ذات الشيء مستتبع لتلك المنفعة حتى يكون تشبها بالاول ونحن لا
نمنع ان يكون الحركة مقصودة بالقصد الاول على انها تشبه بذات الاول من الجهة
التي قلنا وتشبها بالقصد الثاني بذات الاول من حيث الفيض عنه الوجود وبعد
ان يكون القصد الاول امرا آخر سيطريه الى فوق واما النظر الى اسفل واعتباره فلو
جاز ان يقع بالقصد الاول الى الجهة حتى يكون تشبها بالاول لجاز في نفس اختيار
الحركة وكانت الحركة لاجل ما تحت ويفيض عنها وجود وليس تشبها به من حيث هو كامل
الوجود ومعشوقه انما ذلك لذاته من حيث ذاته ولا يعقل البتة لوجود الاشياء
عنه في تشريف ذاته وتكميلها بل المعقول انه على كمال لا افضل منه بحيث ينبعث
عنه وجود الكل لا طلبا وقصدا فيجب ان يكون الشوق اليه من طريق التشبه على هذه
الصورة لا على ما استعلق بالاول به كمال فان قال قائل انه يجوز ان يستفيد
الجرم السماوي بالحركة خيرا او كمالا والحركة فعل له مقصود فكذلك لساير افاعيلها
فالجواب ان الحركة ليست تستفيد كمالا وخيرا والا لانقطعت عنده بل نفس
الكمال الذي اشرنا اليه وهي بالحقيقة استثبات نوع ما يمكن ان يكون للجرم
السماوي بالفعل اذ لا يمكن استثبات الشخص له فهذه الحركة لا تشبه ساير الحركات
التي تطلب كمالا خارجا عنها بل الكل بهذه الحركة نفس المتحرك عنها بذاتها
لانها نفس استبقاء الاوضاع والاين على التعاقب وبالجملة يجب ان
ترجع الى ما فصلناه فيما سلف حين بينا ان هذه الحركة كيف يتبع القصد

المتشوق

المتشوق فهذه الحركة شبيهة بالثبات فان قال قائل ان هذا القول يمنع وجود العناية
بالكائنات والتدبير المحكم الذي فيها فانا سنذكر بعد ما نزيل به الاشكال ونعرف
ان عناية البارئ بالكل على اي سبيل هي وان عناية كل علة بما بعدها على اي سبيل
هي وان الكائنات التي عندنا كيف العناية بها من المبادي الاولى ومن الاسباب
التي وسطها فقد اتضح بما اوضحناه انه لا يجوز ان يكون شيء من العلل يستكمل بالمعلول
بالذات الا بالعرض وانها لا تقصد فعلا لاجل المعلول وان كان يرضى به ويعلم
بل كالماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه لا ليبرد غيره ولكن يلزمه ان يبرد غيره
والنار تسخن بذاتها بالفعل ليحفظ ذاتها نوعها لا لتسخن غيرها ولكن يلزمها
ان تسخن غيرها والقوة الشهوانية تشتهي لذة الجماع ليندفع الفضل ويتم لها اللذة
لا ليكون عنها ولد ولكن يلزمها الولد والصحة صحة بجوهرها وذاتها لا لان تنفع المريض
ولكن يلزمها نفع المريض فكذلك في العلل المتقدمة الا ان هناك احاطة بما يكون
وعلما بان وجه النظام والخير فيها كيف يكون وانه على ما يكون وليس بمالك
فاذا كان الامر على هذا فالاجسام السماوية انما اشتركت في الحركة المستديرة شوقا
الى معشوق مشترك وانما اختلفت لان مباديها المعشوقة المتشوقة اليها لها مختلف
من بعد ذلك الاول وليس اذا اشكل علينا انه كيف وجب عن كل تشوق حركة
بهذه الحال يجب ان يوثر ذلك فيما علمناه من حيث ان الحركات مختلفة لاختلاف
المتشوقات ولكن بقي علينا شيء وهو انه يمكن ان يتوهم المتشوقات المختلفة
اجساما لا عقولا مفارقة حتى يكون مثلا الجسم الذي هو اخس تشبها بالجسم الذي
هو اقدم واشرف كما ظنه القوم من احداث المتفلسفة الاسلامية في تفسير
الفلسفة اذ لم يفهموا غرض الاقدمين فنقول ان هذا محال لان التشبه به يوجب مثل حركته
وجهتها والغاية التي تؤمها فان اوجب القصور عن مرتبته شيئا فانما يوجب

الضعف في الفعل لا الى التخالف في الفعل مخالفة يوجب ان يكون هذا الى جهة وذلك
الى جهة اخرى ولا يمكن ان يقال ان السبب في ذلك اختلاف طبيعة ذلك الجسم
تقتضي ان تتحرك من آ الى ب والا تقتضي ان تتحرك من ب الى آ فان هذا مع ان الجسم
بما هو جسم لا يوجب هذا والطبيعة بما هي طبيعة لجسم تطلب الاين الطبيعي من غير
وضع مخصوص ولو كانت تطلب وضعا مخصوصا لكان التنقل عنه قسرا فاذا
في حركة الفلك معنى قسري ثم وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة
الفلك فليس يجب اذن ان يكون ازاله عن جهة الى جهة جائز فان ازيل من جهة
لم يجز بحسب الطبع الا ان يكون هناك طبيعة تفعل الحركة الى جهة فيجب الى تلك
الجهة ولا يجب الى جهة اخرى ان عيقت عن جهتها وقد قلنا ان مبدا هذه الحركة
ليست طبيعة توجب وضعا بعينه والا جهات مختلفة فليس اذن في جوهر الفلك
طبيعة تمنع عن تحريك النفس له الى اي جهة كانت ولا ايضا لا يجوز ان يقع ذلك من
جهة النفس حتى تكون طبيعتها ان يريد تلك الجهة لا محالة الا ان يكون الغرض في الحركة
مختصا بتلك الجهة لان الارادة تتبع الغرض ليس الغرض تتبع الارادة واذا كان كذا كان
السبب مخالفة الغرض فاذن لا مانع من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة ولا من
جهة النفس الا اختلاف الغرض والغرض ابعد الجميع عن الامكان فاذن ان
كان الغرض التشبه بالعقل الاول والجسم السماوية لكانت الحركة من نوع حركة ذلك
الجسم ولم يكن يخالفه او اسرع منه في كثير من المواضع وكذلك ان كان الغرض
لمحرك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك وقد كان بان انه ليس الغرض
في تلك الحركات شيئا يوصل اليه بالحركة بل شيئا مباينا فبان انه ليس
جسما فبقي ان الغرض لكل فلك تشبه بشيء غير جواهر الافلاك من موادها وانفسها
ومحال ان يكون بالعنصريات وما يتولد عنها ولا الاجسام ولا النفس غير هذه

كان طبيعة ذلك الجسم صح

ولا ان هناك طبيعة صح

ليس الغرض صح

فبقى

فبقى ان يكون لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه وتختلف الحركات
واحوالها لاجل ذلك وان كان الذي لاجل ذلك يخفى وان كنا لا نعرف كيفية وجوب
فلك وكميته ويكون العلة الاولى معشوق الجميع بالاشتراك فهذا معنى قول القدماء
ان للكل محركا واحدا معشوقا وان لكل كرة محركا يخصها ومعشوقا يخصها فيكون اذن لكل
فلك نفس محركة تعقل الخير ولها بسبب الجسم تخيل اي تصور للجزئيات وارادة للجزئيات ويكون ما تعقله من
الاول ومما يعقله من المبدا القريب الذي يخصه القريب منه مبدا التشوق الى التحريك
ويكون لكل فلك عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل الفعال الى انفسنا وانه مثال
كلي عقلي لنوع فعله فهو يتشبه به وبالجملة لابد في كل متحرك منها لغرض عقلي من مبدا عقلي
يعقل الخير الاول ويكون ذاته مفارقة فقد علمت ان كل ما يعقل مفارق الذات ومن مبدا
للحركة جسماني اي مواصل للجسم فقد علمت ان الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس
مختارة متجددة الاختيارات جزئية على الاتصال جزئيتها فيكون عدد العقول المفارقة
بعد المبدا الاول بعدد الحركات فان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدا في حركة كرات
كل كوكب فيها قوة تفيض من الكوكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لها
لا بعدد الكرات وكان عددها عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذي لا يتحرك
وتحريكه لكرة الجرم الاقصى ثم ما هو مثله لكرة الثوابت ثم الذي هو مثله لكرة زحل وكذلك
الى العقل الفائض على انفسنا وهو العقل العالم الارضي ونحن نسميه العقل الفعال
وان لم يكن كذلك بل كان لكل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب كانت
هذه المفارقات اكثر عددا وكان على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقها
واخرها العقل الفعال وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظهر لنا من
عددها

في ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية

عن الاول قد صح لنا فيما قدمناه من القول ان الواجب الوجود بذاته واحد

وارادة للجزئيات صح

الذي هو صح

وانه ليس بجسم ولا في جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه فاذن الموجودات كلها في وجودها
عنه ولا يجوز ان يكون له مبدأ بوجه من الوجوه ولا سبب لا الذي عنه ولا الذي
فيه او به يكون ولا الذي له يكون حتى يكون لاجل شيء حتى فلهذا لا يجوز ان يكون الكل
عنه على سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل لوجود الكل فيكون قاصدا لاجل
شيء غيره وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره في غيره وذلك فيه اظهر وتخصه من بيان
امتناع ان يقصد وجود الكل عنه ان ذلك يؤدي الى تكثير ذاته فانه حينئذ يكون فيه شيء
بسببه يقصد وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد او استحبابه او خيريته فيه ثم يوجب
ذلك ثم قصد ثم فائدة يفيدها اياه القصد على ما اوضحناه قبل وهذا محال وليس
كون الكل عنه على سبيل الطبع بان يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضى منه وكيف
يصح وهذا ارسد او لا والاول انما يعقل وجود الكل عنه على انه مبدؤه وليس في ذاته مانع
او كاره لصدور الكل عنه وذاته عالمة بان كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير وان
ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها وكل ذات تعلم ما يصدر عنه ولا يخالطه
معاوقة ما بل يكون على ما اوضحنا فانه راض بما يكون عنه فالاول راض بفيضان
الكل عنه ولكن الحق الاول انما يعقل الاول وبالذات انه يعقل ذاته التي هي لذاتها
مبدأ النظام الخير في الوجود فهو عاقل لنظام الخير في الوجود وكيف ينبغي ان يكون لا عقلا
خارجا عن القوة الى الفعل ولا عقلا منتقلا من معقول الى معقول فان ذاته بريئة عما
بالقوة من كل وجه على ما اوضحنا قبل بل عقلا واحدا معا ويلزم ما يعقله من نظام
الخير في الوجود ان يعقل انه كيف يمكن وكيف يكون افضل ما يكون ان يحصل وجود
الكل على مقتضى معقوله فان الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت علم
وقدرة وارادة واما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصور الى قصد وارادة وحركة حتى يوجد
وهو لا يحسن فيه ذلك ولا يصح لبراءته عن الاثنينية وعلى ما اطنبنا في بيانه

فيعقل

فيعقله علة الوجود على ما يعقله ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع
لوجوده لا ان وجوده لاجل وجود شيء اخر غيره وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذي
يفيض عنه كل وجود فيضانا مباينا لذاته ولان كون ما يكون عن الاول انما هو على
سبيل اللزوم اذ صح ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وقد فرغنا
من بيان هذا الغرض قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات
كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته
لا لشيء آخر والجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي
في ذاته الذي يلزم عنه لا هذا الشيء بل غيره فان لزم شيئان متباينان يكون منه معا
واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته وتانك
الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومهما ثابت حتى
تكونا من ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده
فبين ان اول الموجودات عن العلة الاولى واحد بالعدد وذاته وماهيته موجودة لا في
مادة فليس شيء من الاجسام ولا من الصور التي هي كمالات الاجسام معلولا قريبا
له بل المعلول الاول عقل محض لانه صورة لا في مادة وهو اول العقول المفارقة
التي عددناها ويشبه ان يكون هو المبدأ المحرك للجرم الاقصى على سبيل التشويق
ولكن لقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يكون الحادث عن الله المبدأ الاول صورة مادية
لكنها يلزم عنها وجود مادتها فنقول ان هذا يوجب ان تكون الاشياء التي بعد
هذه الصورة وهذه المادة تكون تالية في رتبة المعلولات وان يكون وجودها بتوسط
المادة فتكون المادة سببا لوجود صور الاجسام الكثيرة في العالم وقواها وهذا
محال اذ المادة وجودها انها قابلة فقط وليست سببا لوجود شيء من الاشياء على غير
سبيل القبول فان كان شيء من المواد ليس كذا فليس هو مادة الا باشتراك

فيكون ان كان الشي المعروض فيها ليس هي صفة المادة والا باشتراك الاسم فالمعلول
الاول لا يكون بنسبة اليه على انه صورة في مادة الا باشتراك الاسم فان كان عن
الثاني من جهة يوجد عنه هذه المادة ومن جهة اخرى يوجد صورة شي آخر حتى لا تكون
الصورة الاخرى موجودة بتوسط المادة كانت الصورة المادية تفعل فعلا
لا يحتاج فيه الى المادة وكل ما يفعل فعله من غير ان يحتاج الى المادة فذاته اولا غنية
عن المادة فيكون الصورة المادية غنية عن المادة وبالجملة فان الصورة المادية
وان كانت علة للمادة في ان تخرجها الى الفعل وتكميلها فان للمادة ايضا تاثيرا في
وجودها وهو تخصيصها وتعيينها وان كان مبدأ الوجود من غير المادة كما قد علمت
فيكون لا محالة كل واحد منهما علة للاخرى في شي وليسا من جهة واحدة ولولا ذلك
لاستحال ان يكون للصورة المادية تعلق بالمادة بوجه من الوجوه ولذلك فقد سلف
منا القول ان المادة لا يكفي في وجودها الصورة فقط بل الصورة كجزء العلة واذا كان
كذلك فليس يمكن ان يجعل للصورة من كل وجه علة للمادة مستغنية بنفسها عنها
فبين انه لا يجوز ان يكون المعلول الاول صورة مادية ولان لا يكون مادة اظهر
فواجب ان يكون المعلول الاول صورة غير مادية اصلا بل عقلا وانت تعلم
ان ههنا عقولا ونفوسا مفارقة كثيرة فمحال ان يكون وجودها مستفادا بتوسط
ما ليس له وجود مفارق وههنا شكوك قد علمت بانه لا يجب ان تتصور يعني
الحكم على ما شرح اولا ان بعض التصورات المتقدمة ان الحكم الذي تعرف
به الوجود ازليا يجوز ان يكون سببا لوجود شي آخر مفارق ولكنك تعلم ان
في جملة الموجودات عن الاول اجساما وعلمت ان كل جسم ممكن الوجود في
حيز نفسه وانه يجب بغيره وعلمت انه لا سبيل الى ان يكون عن الاول بغير واسطة
فهي كائنة عنه بواسطة وعلمت انه لا يجوز ان يكون الواسطة وحدة محضة

لا اثنينية

لا اثنينية فيها فقد علمت ان الواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد فالحري
ان يكون عن المبدعات الاولى بسبب اثنينية يجب ان يكون فيها ضرورة
او كثرة كيف كانت ولا يمكن في العقول المفارقة شي من الكثرة الا على ما اقول
ان المعلول بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود ووجوب وجوده بانه
عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ضرورة فيجب ان يكون فيه من الكثرة معنى
عقله لذاته ممكنة الوجود في حيزها وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته وعقله
للاول وليست الكثرة له عن الاول فان امكان وجوده امر له بذاته لا بسبب الاول
بل له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة لازمة
لوجوب وجوده عن الاول ونحن لا نمنع ان يكون عن شي واحد ذات واحدة ثم
يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده ولا داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون
الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون
ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شي وبشركة ذلك اللازم شي فيتبع من هناك
كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود
الكثرة عن المعلولات الاولى ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن ان يوجد منها
الا وحدة ولم يمكن ان يوجد عنها جسم ثم لا امكان كثرة هناك الا على هذا الوجه
فقط وقد بان لنا فيما سلف ان العقول المفارقة كثيرة العدد فليست اذن
موجودة عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو الموجود الاول عنه ثم يتلوه
عقل عقل ولان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس وعقلا دونه
فتحت كل عقل ثلثة اشياء في الوجود فيجب ان يكون امكان وجود هذه
الثلثة عن ذلك العقل الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور فيه
والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة فيجب ان يكون العقل الاول

عقلا م

في الابداع لاجل التثليث يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل
ذاته وجود صورة الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس وبطبيعة امكان الوجود الحاصل
له المندرج في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة في جملة ذات الفلك
الاقصى بنوعه وهو الامر المشارك للقوة فبما يعقل الاول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته
على جهتيه الكثرة الاولى بجزئيها اعني المادة والصورة والمادة بتوسط الصورة
او بمشاركتها كما ان امكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة
الفلك وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي الى العقل
الفعال الذي يدبر انفسنا وليس يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير
النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فانا نقول انه ان لزم وجود كثرة
عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وقولنا هذا ليس ينعكس حتى
يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فيلزم كثرة هذه المعلولات ولا هذه العقول
متفقة الانواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقا ولنبتدئ لبيان هذا المعنى
ابتداء آخر فنقول ان الافلاك كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الاول مرجحة
كثرته المذكورة وخصوصا اذا فصل كل فلك الى صورته ومادته فليس يجوز
ان يكون مبدؤها واحدا هو المعلول الاول ولا ايضا يجوز ان يكون كل جرم متقدم
منها علة للمتأخر وذلك لان الجرم بما هو جرم لا يجوز ان يكون مبدأ لجرم وبما له
قوة نفسانية لا يجوز ان يكون مبدأ لجرم ذي نفس اخرى وذلك لانا بينا
ان كل نفس لكل فلك هي كماله وصورته ليس جوهرا مفارقا والا لكان عقلا
لا نفسا وكان لا يحرك البتة الا على سبيل تشوق وكان لا يحدث فيه من
حركة الجرم تغير ولم يشارك الجرم تخيل وتوهم وقد ساقنا النظر الى اثبات هذه
الاحوال لانفس الافلاك كما علمت واذا كان الامر على هذا فلا يجوز

ان يكون

ان يكون انفس الافلاك يصدر عنها افعال في اجسام اخرى غير اجسامها الا
بوساطة اجسامها فان صور الاجسام وكمالاتها على صنفين اما صور قوامها
بمواد الاجسام فكما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عن قوامها
يصدر بوساطة مواد تلك الاجسام ولهذا السبب فان النار لا تسخن بحرارتها
اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او من جسمها بحال والشمس لا تضيء
كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها واما صور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام
كالانفس ثم كل نفس فانما جعلت خاصة لجسم بسبب ان فعلها بذلك الجسم
وفيه ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم لكانت نفس
كل شيء لا نفس ذلك الجسم فقط فقد بان على الوجوه كلها ان القوى السماوية
المنطبعة والمتعلقة باجسامها لا تفعل الا بوساطة جسمها ومحال ان تفعل بتوسط
نفس الان الجسم لا يكون متوسطا بين نفس ونفس فان كانت تفعل نفسا
بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم واختصاص بفعل مفارق
لذاتها ولذات الجسم وهذا غير الامر الذي نحن في ذكره ان لم تفعل نفسا لم تفعل
جرما سماويا لان النفس متقدمة على الجسم في المرتبة والكمال فان وضع لكل
فلك شيء يصدر عنه في فلكه شيء واثر من غير ان يستغرق ذاته في شغل ذلك
الجرم وبه ولكن ذاته مباينة في القوام وفي الفعل لذلك الجسم فنحن لا نمنع
هذا وهذا هو الذي نسميه العقل المجرد ونجعل صدور ما يصدر عنه ولكن
هذا غير المنفعل عن الجسم وغير المشارك اياه والصائر صورة خاصة
والكل الكائن على الجهة المرصودة عنها حين اثبتنا هذه النفس فقد
بان ووضح لك ان للافلاك مبادئ غير جرمانية وغير صور للاجرام
وان لكل فلك يختص بمبدأ منها والجميع يشترك في مبدأ واحد ومال انتبك .

فيه ان ههنا عقولا بسيطة مفارقة تحدث مع حدوث ابدان الناس ولا تفسد بل تبقى
وقد بين ذلك في العلوم الطبيعية وليست صادرة عن العلة الاولى لانها كثيرة مع
وحدة النوع ولانها حادثة فهي اذن معلولات الاولى بتوسط ولا يجوز ان يكون
العلل الفاعلية المتوسط بين الاولى وبينها دونها في المرتبة فلا يكون عقولا بسيطة
ومفارقة فان العلل المعطية للوجود اكمل وجودا واما القابلة للوجود فقد يكون
اخس وجودا فيجب اذن ان يكون المعلول الاول عقلا واحدا بالذات ولا يجوز
ان يكون عنه كثرة متفقة النوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن
وجود الكثرة فيه ان كانت مختلفة الحقائق كان ما تقتضيه كل واحد منها شيئا
غير ما تقتضيه الاخر في النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الاخر بل طبيعة اخرى
وان كانت متفقة الحقيقة فبماذا تخالفت وتكثرت ولا انقسام مادة هناك
فاذن المعلول الاول لا يجوز عنه وجود كثرة الا المختلفة الانواع فليست هذه الانفس
الانفس الارضية ايضا كائنة عن المعلول الاول بلا توسط علة اخرى موجودة وكذلك
عن كل معلول اول عال حتى ينتهي الى معلول يكون مع كون الاسطقسات القابلة
للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معا فيكون تكثر القابل سببا
لتكثر فعل مبدأ واحد بالذات وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها
فيلزم دائما وجود عقل بعد عقل حتى تكون كرة القمر ثم تكون الاسطقسات
وتتهيأ لقبول تاثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الاخير فانه اذا لم يكن
السبب في الفاعل وجب في القابل ضرورة فاذن يجب ان يحدث عن كل عقل
عقل تحته ويقف حيث يمكن ان تحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد
لتكثر الاسباب فهناك ينتهي فقد بان واتضح ان كل عقل هو اعلى في المرتبة
فانه لمعنى فيه وهو انه بما يعقل الاول يجب عنه وجود عقل اخر دونه وبما يعقل ذاته

يجب له

يجب له فلك بنفسه وجرمه وجرم الفلك كائن عنه ومستبقى بتوسط النفس
الفلكية فان كل صورة هي علة لان تكون مادتها بالفعل لان المادة
بنفسها لا قوام لها في حال يكون الاسطقسات عن العلل الاوايل
واذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود الاسطقسات وذلك
الاجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب ان يكون مباديها القريبة اشياء
تقبل نوعا من التغير والحركة وان لا يكون ما هو عقل محض وحده سببا لوجودها
وهذا يجب ان يتحقق الا بحصول الكثرة والتكثر فيها وقد فرغنا من تقرير ما لهذه
الاسطقسات مادة تشترك فيها وصور تختلف بها فيجب ان يكون اختلاف صورها
بما يعين فيه اختلاف في احوال الافلاك وان يكون اتفاق مادتها بما يعين فيه
اتفاق في احوال الكواكب والافلاك تتفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة فيجب
ان يكون مقتضى تلك الطبيعة يعين في وجود المادة ويكون ما تختلف فيه مبدأ
تهيئة المادة للصور المختلفة لكن الامور المتكثرة المشتركة في النوع والجنس لا يكون
وحدها بلا مشاركة من واحد معين علة لذات هي في نفسها متفقة واحدة وانما
يعينها غيرها فلا يوجد اذن هذا الواحد عنها الا بارتباط بواحد يردها الى امر واحد
فيجب ان يكون العقول المفارقة بل اخرها الذي يلينا هو الذي يفيض عنه بمشاركة
الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في
ذلك العقل او العقول رسم الصورة الفعلية ثم تفيض منه الصور فيها
بالتخصيص لا بانفراد ذاته فان الواحد يفعل في الواحد كما علمت والاجسام
بمشاركة الاجسام السماوية فيكون اذا خصص هذا الشيء بتاثير التاثيرات
السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة يحصل له استعداد خاص بعد العام
الذي كان وذلك في جوهره فاض حينئذ عن هذا المفارق صور خاصة وارتسمت

في تلك المادة وانت تعلم ان الواحد لا يخصص الواحد من حيث كل واحد منها واحد بامر
دون امر يكون له بل يحتاج الى ان يكون هناك مخصصات تختلف والمخصصات
للمادة معدات لها والمعد هو الذي يحدث عنه الاستعداد فيصير مناسبته لامر
الامر لشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء آخر ويكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى
فيه من الاوليين الواهبة للصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول لتشابهت نسبتها
الى الضدين فما رجح احدهما اللهم الا لحال يختلف به المؤثرات فيه وذلك لا للعلة
التي منسوب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يفيض لموجبه مادة دون مادة
الا الامر الذي يكون في تلك المادة وليس ذلك الا الاستعداد الكامل وليس الاستعداد
الا مناسبة كاملة لشيء بعينه هو المستعد له ومثال ذلك ان الماء اذا افرط تسخينه فاجتمعت
السخونة الغريبة والصورة المائية وهي بعيدة المناسبة للصورة المائية وشديدة
المناسبة للصورة النارية فاذا افرط ذلك واشتدت المناسبة اشتد الاستعداد
فصار من حق الصورة النارية ان تفيض ومن حق هذه ان تبطل لان المادة ليست
تبقى بلا صورة فليس قوامها بما يفيض اليها من المبادي الاول وحدها بل عنها وعن
الصورة ولان الصورة التي تقيم هذه المادة الآن قد كانت المادة قائمة دونها
فليس قوامها عن الصورة وحدها بل بها وبالمبادي الباقية بتوسطها او بتوسط
اخرى مثلها فلو كانت عن المبادي الاولى وحدها لاستغنت عن الصورة ولو
كانت عن الصورة وحدها لما سبقت الصورة بل كما ان النفوس يجب بها الحركات الدورية
هناك يلزم طبيعة يقيمها الطبايع الخاصة بفلك فلك المادة ههنا يعمها مع
الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبايع الخاصة من الصور وكان الحركة اخص
الاحوال هناك فكذلك المادة اخص الذوات ههنا وكان الحركة هناك
تابعة لطبيعة ما بالقوة كذلك المادة ههنا سوى انها لما بالقوة وكان الطبايع

الخاصة

الخاصة والمشتركة هناك مبادي لوجود معينات للطبايع (للطبيعة) المشتركة ههنا فكذلك ما يلزم الطبايع
الخاصة والمشتركة هناك من النسب المختلفة المبدا لما يقع فيها بسبب الحركة مبدا التغير
الاحوال ومبدا لها ههنا وكذلك امتزاج نسبها هناك سبب لامتزاج نسب هذه العناصر
او بعضها ولاجسام السماويات تاثير في اجسام هذا العالم بالكيفيات التي تخصها وتسري
منها الى هذا العالم ولانفسها ايضا تاثير في انفس هذا العالم وبهذه المعاني يعلم ان
الطبيعة التي هي مدبرة لهذه الاجسام كالكمال والصور حادثة عن النفس المنبثة
في الفلك او بمعونتها وقال قوم من المنتسبين الى اهل العلم ان الفلك لانه مستدير
يجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم بحاكته للمحيط منه تسخين ما يليه وما بعد عنه
يبقى ساكنا فيصير الى البرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار يكون حارا ولكنه
اقل حرا من النار وما يلي الارض منه يكون كثيفا ولكن اقل تكثفا من الارض ولاجل
قلة التكثف يوجبان الترطيب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد ولكن
الرطب الذي يلي الارض هو بارد والذي يلي النار هو حار فهذا سبب كون العناصر
فهذا هو ما قد قالوه وليس مما يمكن ان يصح بالكلام القياسي ولا هو بسديد عند
التفتيش وينبغي ان يكون الامر على قانون آخر وان يكون هذه المادة التي تحدث
بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة
منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها ماهيته لصورة جسم بسيط فاذا استعد نال
الصورة من واهب الصور او يكون ذلك كالفيض عن جرم واحد وان يكون هناك
سبب يوجب انقساما من الاسباب الخفية علينا فانك ان اردت ان تعرف ضعف
ما قالوه فتامل انهم يوجبون ان يكون الوجود للجسم وليس في نفسه احدى الصور
المقومة غير الصورة الجسمية وانما يكتسب ساير الصور بالحركة والسكون ثانيا وهنا تحقق
قبل هذا استحالة هذا وبينا ان الجسم لا يكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية ما لم يقترن بها

١٤١

صورة اخرى وليست صورته المقيمة للهيولى الابعاد فقط فان الابعاد يبقى
وجودها مع صورة اخرى يسبق الابعاد وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف
من البرودة بل الجسم لا يصير جسما حتى يصير بحيث يمنع غيره عن الحركة حتى يستحق بسببه
تلك الحركة التي هيهنا نهاية ليست قسرية بل طبيعية الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز اذا
تمت طبيعته يتخصص بالموضع الموضوع لاستحفاظها فان الحار يتخصص حيث الحركة والبارد
يتخصص حيث السكون ثم لا يعكرون انه لم وجب لبعض تلك المادة ان يهبط الى
المركز فعرض له البرد ولبعضها ان جاور الفوق واما الان فان السبب في ذلك معلوم
اما في الكليات فالخفة والثقل واما في جزئيات عنصر واحد فلانه قد صح ان اجزاء العناصر
كائنة فاسدة او يكون جزء منه في موضع ضرورة لزم ان يكون سطحا منه يلي الفوق
او التحرك الى فوق كان ذلك السطح اولى بالفوقية من السطح الاخر واما في اول تكونه
فانما يصير سطح منه الى فوق وسطح منه الى اسفل لانه قد استحال لحركتها وان الحركة
اوجبت له ضرورة وضعا ما والاشبه عندنا قدر [illegible] واظن ان الذي قال
ذلك في تكون الاسطقسات رام تقربا للكلام عند بعض من كانت همته العامة
فجزم عليه القول من تاخر عنه على ان كانت ذلك الكلام شديد التذبذب و
الاضطراب — في العناية وبيان كيفية دخول الشر في القضاء الالهي و
حلول بنا اذا بلغنا هذا المبلغ ان نحقق القول في العناية ولا شك انه قد اتضح
لك فيما سلف منا بيانه ان العلل العالية لا يجوز ان يكون تعمل ما تعمل لاجلنا
او يكون بالجملة يهمها شيء ويكون يدعوها داع ويعرض لها ايثار ولا لك سبيل
الى ان تنكر الاثار العجيبة في تكون العالم واجزاء السماويات واجزاء النبات واجزاء
الحيوان مما لا يصدر ذلك اتفاقا بل يقتضي تدبيرا ما فيجب ان تعلم ان العناية
هي كون الاول عالما لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير على الوجه الابلغ في

وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير

الامكان

الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الابلغ الذي يعقله فيضانا على
اتم تادية الى النظام بحسب الامكان فهذا هو معنى العناية واعلم ان الشر يقال
وجوه فيقال شر لمثل النقص الذي هو مثل الجهل والضعف والتشويه في الخلقة
ويقال شر لما هو مثل الالم والغم الذي يكون هناك ادراك ما بسبب لا فقد سبب فقط
فان السبب المنافي للخير المانع للخير والموجب لعدمه ربما كان مباينا لا يدركه المضرور
كالسحاب اذا اظل فمنع اشراق الشمس عن المحتاج الى ان يستكمل بالشمس
فان كان هذا المحتاج دراكا ادرك انه غير منتفع به ولم يدرك من حيث يدرك
ذلك ان السحاب فعل بل من حيث هو مبصر وليس هو من حيث هو مبصر متاذيا
متضررا بذلك او منتقصا بل من حيث هو شيء اخر وربما كان هو واصلا يدركه مدرك
عدم السلامة كمن يتالم بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزقة فانه من حيث يدرك
شيئا فقدان الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو يدرك الموذي الحاصل فيه
فيكون قد اجتمع هناك ادراكان ادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الاشياء
العدمية وادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الامور الوجودية وهذا المدرك
الوجودي ليس شرا في نفسه بل شر بالقياس الى هذا الشيء واما عدم الكمال والسلامة
فليس شرا بالقياس اليه فقط حتى يكون له وجود ليس هو به شرا اذ ليس نفس وجوده
الا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا فان العمى لا يجوز ان يكون الا في العين ومن حيث هو
في العين لا يجوز ان يكون الا شرا وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر واما الحرارة مثلا
اذا صارت شرا بالقياس الى المتالم بها فلها جهة اخرى يكون بها غير شر فالشر
بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه
وطبيعته والشر بالعرض هو العدم او الحابس للكمال عن مستحقه ولا خير في عدم
مطلق الا عن افراط فليس هو شرا حاصلا ولو كان له حصول لما كان الشر العام

فكل شر في وجوده على كماله الاقصى وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر وانما الشر يلحق ما في
طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة والشر يلحق المادة لامر اول يعرض لها في نفسها
ولامر طارئ بعد فاما الامر الذي في نفسها فان يكون قد عرض لها في اول وجودها
بعض اسباب الشر الخارجة فتمكن فيها بعض الهيئات المانعة لاستعدادها
الخاص للكمال الذي منعت [منيت] شره مثل المادة التي تتكون منها انسان
او فرس اذا عرض لها من الاسباب الطارية ما جعلها اردأ مزاجا واعصى جوهرا
فلم تقبل التخطيط والتشكيل والتقويم فتشوهت الخلقة ولم يوجد المحتاج
اليه من كمال المزاج والهيئة لا لان الفاعل حرم بل لان المنفعل لم يقبل واما الامر
الطارئ من خارج فاحد شيئين اما مانع ومبعد وحائل للمكمل واما مضاد واصل
ماحق للكمال مثال الاول وقوع سحب كثيرة وتراكمها واظلال جبال شاهقة تمنع
تاثير الشمس في الثمار على الكمال ومثال الثاني حس [المهلك] البرد للنبات المصيب
لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه وجميع سبب الشر انما يوجد
فيما تحت فلك القمر وجملة ما تحت فلك القمر طفيف بالقياس الى سائر الوجود كما
علمت ثم الشر انما يصيب اشخاصا وفي اوقات [الذي كثر] والانواع محفوظة وليس الشر
الحقيقي يعم اكثر الاشخاص الا نوعا من الشر واعلم ان الشر الذي هو بمعنى العدم اما ان
يكون شرا بحسب امر واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب
ذلك بل بحسب الامر الذي هو ممكن في الاقل ولو وجد لكان على سبيل ما هو فضل
[من الافضل الافراد] من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية ولا مقتضى له من طباع الممكن هو فيه
وهذا القسم غير الذي نحن فيه وهو الذي استثنيناه وليس هو شرا بحسب النوع
[من حوله الانواع] بل بحسب اعتبار زايد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة او بالهندسة او غير
ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة ما نحن اناس بل هو شر بحسب كمال الاصلح
ان يعم وسنعرف وانما يكون بالحقيقة شرا اذا اقتضاه شخص الناس او شخص

شر اصلا

نفس

نفس وانما تقتضيه الشخص لا لانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت عنده حسن ذلك
والاشتياق اليه واستعد لذلك الاستعداد كما سنشرح ذلك بعد واما قبل ذلك
فليس مما ينبعث الشي اليه في بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التي
[الى طلبه طبيعي وانبعاثه الى] تتلو الكمال الاول فاذا لم يكن كان عدما في امر مقتضى كان في الطباع فانه
في اشخاص الموجودات قليل ومع ذلك فان وجود ذلك الشر في الاشيا ضرورة
تابعة للحاجة الى الخير فان هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب
لم يمكن ان يكون عنها هذه الانواع الشريفة ولو لم تكن النار منها بحيث اذا تادت
بها المصادمات الواقعة في جريان الكل على الضرورة الى ملاقات رداء رجل شريف
وجب احراقه لم تكن النار منتفعا بها النفع العام فوجب ضرورة ان يكون الخير
الممكن في هذه الاشيا انما يكون خيرا بعد ان يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه
وافاضة الخير لا يوجب ان يترك الخير الغالب لشر يسير فيكون تركه شرا من ذلك
الشر لان عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده اذا كان عدمين شر من عدم واحد
ولهذا ما يوثر العاقل بالنار بشرط ان يسلم منها حيا على الموت بلا الم فلو ترك هذا
القبيل من الخير لكان يكون ذلك شرا فوق هذا الشر الكاين باحداثه فكان في مقتضى
العقل المحيط بكيفية وجوب الترتيب في نظام الخير ان يعقل استحقاق مثل هذا النمط
من الاشيا وجودا للوجود الذي لا يعرى عن الشر ضرورة فوجب ان يفيض وجوده فان
قال قائل فقد كان جائزا ان يوجد المدبر الاول خيرا محضا مبرأ عن الشر فيقال
هذا لم يكن جائزا في مثل هذا النمط من الوجود وان كان جائزا في الوجود المطلق
على انه ضرب من الوجود المطلق مبرأ ليس هذا الضرب وذلك مما قد فاض عن
المدبر الاول ووجد في الامور العقلية والنفسية والسماوية وبقي هذا النمط في
الامكان ولم يكن ترك ايجاده لاجل ما قد يخالطه من الشر الذي اذا لم يكن مبدأه موجودا

في مقتضى كرم

وترك لئلا يكون بهذا الشر كان ذلك شرا من ان يكون هو فكونه خيرا اشر من ولكان ايضا
يجب ان لا يكون اوجد الاسباب الخيرية التي تتأدى الى الاسباب التي يؤدي الى الشر
بالعرض فان وجود تلك يستتبع هذا الوجود وهذه لكان فيه اعظم خلل في نظام الخير الكلي بل
وان لم يكن نلتفت الى ذلك وصرنا نلتفت الى ما ينقسم اليه الامكان في الوجود من
من اصناف الموجودات المختلفة في احوالها فكان الوجود والبرء من الشر قد حصل ونقص
نمطا من الوجود واما يكون على هذا السبيل وان لا كونه اعظم شرا من كونه فواجب الوجود
ان يفيض وجوده من حيث يفيض منه الوجود الذي هو اصوب وعلى النمط الذي قيل
بل نقول ان الناس ان الشر يقال على وجوه فيقال شر للافعال المذمومة ويقال شر لمباديها
من الاخلاق ويقال شر للآلام والغموم وما يشبههما ويقال شر لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه
ما من شأنه ان يكون له فكان الالام والغموم وان كانت معانيها وجودية ليست
اعداما فانها تتبع الاعدام والنقصان والشر الذي هو في الافعال هو ايضا انما هو بالقياس
الى من فقد كماله بوصول ذلك اليه مثل الظلم او بالقياس الى ما يفقده من كمال يجب في السياسة
الدينية كالزنا وكذلك الاخلاق الرديئة انما هي شرور بسبب صدور هذه عنها وهي مقارنة
لاعدام النفس كمالات يجب ان يكون لها ولا تجد شيئا مما يقال له شر الا وفي الافعال هو
سببه او
كمال السبب الفاعل وعسى انما هو شر بالقياس الى السبب القابل له او بالقياس الى
فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي هو اولى بها من هذا الفعل فالظلم مثلا يصدر
عن قوة طلابة للغلبة وهي الغضبية مثلا والغلبة هي كمالها ولذلك خلقت من حيث
هي غضبية اعني خلقت ليكون متوجهة الى الغلبة تطلبها وتفرح بها فهذا الفعل
بالقياس اليها خير لها وان ضعفت عنه فهو بالقياس اليها شر لها وانما هو شر
للمظلوم او للنفس النطقية التي كمالها كسر هذه القوة والاستيلاء عليها فان
عجزت عنه كان شرا لها وكذلك السبب الفاعل للألم والاحراق كالنار اذا احرقت
فان الاحراق كمال للنار لكنه شر بالقياس الى من سلب سلامته بذلك لفقدانه

يعني العدم والاستعداد

ما فقده واما الشر الذي بسبب النقصان والقصور يقع في الجبلة وليس لان فاعلا فعله بل
لان الفاعل لم يفعله فليس ذلك بالحقيقة خيرا بالقياس الى شيء واما الشرور التي تتصل
بالاشياء من خيرات فانما هي عن سببين سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة وللعدم
وسبب من الفاعل اما اولا فوجب ان يكون عنه الماديات وكان مستحيلا ان لا يكون
للمادة وجود الوجود الذي يغني عنها المادة وفعل مثل المادة الاولى ان يكون قابلا
للصورة وللعدم وكان مستحيلا ان لا يكون قابلا للمتضادات وكان مستحيلا ان يكون
للقوى الفعالة افعال مضادة لافعال اخرى وقد حصل وجودها وهي لا يفيض بعدها
فانه من المستحيل ان يخلق ما يراد منه الغرض المقصود بالنار وهي لا تحرق ثم كان الكل
انما كان يتم بان يكون فيه شيء محرق وان يكون فيه محرق شيء لم يكن بد من ان يكون
الغرض النافع في وجوده من شيء يتبع آفات تعرض من الاحراق والاحتراق كمثل احراق
النار عضو انسان ناسك لكن الامر الاكثري هو حصول الخير المقصود في الطبيعة والامر
الدائم ايضا اما الاكثري فان اكثر اشخاص الانواع في كنف السلامة من الاحتراق واما الدائم
فلان انواعا كثيرة لا تستحفظ على الدوام الا بوجود مثل النار على ان يكون محرقة
وفي الاقل ما يصيبه عن النيران الآفات التي يصيب عنها وكذلك في ساير تلك
الاسباب المشابهة لذلك فما كان يحسن ان يترك المنافع الاكثرية والدائمية لاعراض
شرية اقلية فاريدت الخيرات الكائنة عن هذه الاشياء ارادة اولية على الوجه الذي
يصلح ان يقال ان الله يريد الاشياء واريد الشر ايضا على الوجه الذي بالعرض اذ علم
انه يكون ضرورة فلم يبال به فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر
وكذلك فان المادة قد علم من امرها انها تعجز عن امور وتقصر عنها الكمالات في امور
لكنها يتم لها ما لا نسبة له كثيرة الى ما تقصر عنها واذا كان كذلك فليس من الحكمة
الالهية ان يترك الخيرات الفائقة الدائمة والاكثرية لاجل شرور في امور شخصية

عبر دائر بل نقول ان الامور في الوهم اما امور اذا توهمت موجودة وجود ما يمتنع ان
يكون الا خيرا على الاطلاق واما امور وجودها ان يكون خيرا او يمتنع ان يكون شرا
او ناقصة واما امور يغلب فيها الخيرية اذا وجدت وجودها ولا يمكن غير ذلك لطباعها
واما امور يغلب فيها الشرية واما امور متساوية الحالين فاما الا خيرية فيه فقد وجد
في الطباع واما ما كله شر او الغالب او المساوي فلم يوجد واما الذي الغالب
في وجوده الخير فالاحرى به ان يوجد اذا كان الاغلب فيه انه خير فان قيل لم
يمنع الشر عنه اصلا حتى كان يكون كله خيرا فيقال لم يكن هو هو اذ قلنا ان وجوده الوجود
الذي يستحيل لم يكن يكون بحيث لا يعرض عنها فاذ صيرت بحيث لا يعرض عنها شر
فلا يكون وجوده الوجود الذي امكن بل يكون وجود اشياء اخرى وجدت وهي غيرها
وهو حاصل اعني بالخلقة بحيث لا يلزم شر ومثال هذا ان النار اذا كان وجودها
ان يكون محرقة وكان وجود المحرق هو انه اذا مس ثوب الفقير احرقه وكان وجود ثوب
الفقير انه قابل للاحتراق وكان وجود كل منهما ان يعرض له حركات شتى وكان وجود
الحركات الشتى في الاشياء على هذه الصفة وجود ما يعرض له الالتقاء وكان وجود
الالتقاء بين الفاعل والمنفعل بالطبع وجود الموجب الفعل والانفعال فان
لم يكن الثواني لم يكن الاوائل فالكل انما رتبت فيه القوى الفعالة والمنفعلة السماوية
والارضية الطبيعية والنفسانية بحيث يودي الى النظام الكلي مع استحالة ان تكون
هي على ما هي عليه ولا يودي الى شرور فيلزم من احوال العالم بعضها بالقياس الى
بعض بان يحدث في نفس صورة اعتقاد ردي او كفر او شر في نفس او بدن
بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلي يثبت فلم يعبا ولم يلتفت الى اللوازم
الفاسدة التي تعرض بالضرورة وقيل خلقت هؤلاء للنار ولا ابالي وخلقت
هؤلاء للجنة ولا ابالي وقيل كل ميسر لما خلق له فان قال قائل ليس الشر شيئا

نادرا او قليلا بل هو اكثري فليس كذلك بل الشر كثير وليس باكثري وفرق بين الكثير والاكثر
فان ههنا امورا كثيرة هي كثيرة وليست باكثرية كالامراض فانها كثيرة وليست اكثرية واذا
تاملت هذا الصنف الذي نحن في ذكره من الشر وجدته اقل من الخير الذي يقابله ويوجد في مادته
فضلا عنه بالقياس الى الخيرات الاخرى الابدية نعم الشرور التي هي نقصانات الكمالات
الثانية فهي اكثرية لكنها ليست من الشرور التي كلامنا فيها وهذه الشرور مثل الجهل ومثل
فوت الجمال البارع وغير ذلك مما لا يضر في الكمالات الاولى ولا في الكمالات الثانية التي
يليها مما يظهر نفعها وهذه الشرور ليست تفعل فاعل بل بان لا يفعل الفاعل لاجل ان القابل
ليس مستعدا او ليس يتحرك الى القبول وهذه الشرور هي عدم خيرات من باب الفضل و (اعدام)
الزيادة   في المعاد وبالحري ان نحقق ههنا احوال الانفس الانسانية اذا فارقت
ابدانها وانها الى اية حالة تصير فنقول يجب ان تعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل
الى اثباته الا من طريق الشرع وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث و
خيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج الى ان تعلم وقد بسطت الشريعة الحقة
التي اتانا بها نبينا محمد صلى الله عليه وآله حال السعادة والشقاوة اللتين بحسب
البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو
السعادة والشقاوة البالغتان الثابتتان بالمقاييس اللتان للانفس وان
كانت الاوهام منا تقصر عن تصورهما الآن لما نوضحه من العلل والحكماء الالهيون رغبتهم
في اصابة السعادة بل كانهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها في
جنب هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الاول على ما سنصفه عن قريب فلنصف حال
هذه السعادة والشقاوة المضادة لها فان البدنية مفروغ عنها في الشرع فنقول يجب
ان تعلم ان لكل قوة نفسانية لذة وخيرا يخصها وشرا واذى يخصها مثاله ان لذة
الشهوة وخيرها ان يتادى اليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ولذة الغضب الظفر

(في الهامش: اعلى اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية)

واللذة الوهمية والرجائية واللذة الحفظية تذكر ان ملور الموافقة الماضية واذى كل واحد منها بالقياس
الى شرك كلها نوع من الشعور بموافقتها وملائمتها هو الخير واللذة الخاصة
بها وهو موافق لكل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس اليه
كمال بالفعل فهذا اصل وايضا فان هذه القوى وان اشتركت في هذه المعاني فان مراتبها
في الحقيقة مختلفة فالذي كماله افضل واتم والذي كماله اكثر والذي كماله ادوم والذي كماله اوصل
اليه واحصل له والذي هو في نفسه اكمل فعلا وافضل والذي هو في نفسه اشد ادراكا فاللذة
التي له ابلغ واوفى لا محالة وهذا اصل وايضا فانه قد يكون الخروج الى الفعل في كمال ما بحيث
يعلم انه كائن ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذة ما لم يحصل وما لم يشعر به لم يشتق
اليه ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق ان للجماع لذة ولكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه الاشتهاء
والحنين اللذين يكونان لمن جربه بل شهوة اخرى كالشهوة من يجرب من حيث يحصل
بها ادراك وان كان موذيا او باطلا لا متخيلة وكذلك حال الاكمه عند الصور الجميلة والاصم
عند الالحان المنتظمة ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كما للحمار في بطنه
وفرجه وان المبادي الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة وان رب
العالمين ليس له في سلطانه وخاصية البهاء الذي له وقوته الغير المتناهية
امر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن ان نسميه لذة ثم للحمار والبهائم حالة
طيبة ولذيذة كلا بل اي نسبة تكون لما للعالية الى هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا
ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس فحالنا عنده كحال الاصم الذي
لم يسمع قط في عمره ولا تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها وهذا اصل وايضا فان
الكمال والامر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل للنفس فتكرهه
وتؤثر ضده عليه مثل كراهية بعض المرضى الطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الرديئة
الكريهة بالذات وربما لم يكن كراهة ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة

او اللذة

او اللذة فلا يشعر بها ولا يستلذها وهذا اصل وايضا فانه قد تكون القوة الدراكة
ممنوة بضد ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه حتى اذا زال العائق رجعت الى غريزتها
تأذت به مثل الممرور ربما لم يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه وتستنقي اعضاؤه فح
ينفر عن الحال العارضة له وكذلك قد يكون الحيوان غير مشتهي للغذاء البتة بل كارها
له وهو اوفق شيء له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه في طبعه فاشتد
جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه وقد يحصل سبب الالم العظيم
مثل احراق النار وتبريد الزمهرير الا ان الحس مؤوف فلا يتأذى البدن به حتى يزول
الآفة فيحس ح بالالم العظيم فاذا تقررت هذه الاصول فيجب ان ننصرف الى الغرض
الذي نؤمه فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها
صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئا من مبدأ الكل
وسالكا الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما من التعلق
بالابدان ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة
الوجود كله فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق
والخير المطلق والجمال الحق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئته ومنخرطة في سلكه وصائرة
من جوهره واذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الاخرى وجد في المرتبة
بحيث يقبح معه ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة
وتماما وكثرة وسائر ما يتم به التذاذ المدركات مما ذكرناه واما الدوام فكيف يقاس
دوام الابدي بدوام المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف حال ما وصوله
بملاقاة السطوح بالقياس الى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كانه هو بلا انفصال
اذ العقل والعاقل والمعقول واحد او قريب من الواحد واما ان المدرك في نفسه
اكمل فامر لا يخفى واما انه اشد ادراكا فامر ايضا تعرفه بادنى تذكر لما سلف بيانه

فان النفس الناطقة كثيرة عدد المدركات وشديدة تقصيا للمدرك ومجردة له عن الزوائد الغير
الداخلة في معناه الا بالعرض وله الخوض في باطن المدرك وظاهره بل كيف يقاس
هذا الادراك بهذا الادراك او كيف يقاس هذه اللذة باللذة الحسية البهيمية الغضبية
ولكنا في عالمنا وبدننا هذين وانغماسنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل
عندنا شيء من اسبابها كما اومانا اليه في بعض ما قدمناه من الاصول ولذلك لا نطلبها
ولا نحن اليها اللهم الا ان نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب واخواتهما من
اعناقنا وطالعنا شيئا من تلك اللذة فحينئذ ربما تخيلنا منها تخيلا طفيفا ضعيفا
وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات النفيسة ونسبة التذاذنا
بها الى التذاذنا الحسي نسبة استنشاق روائح المذاقات اللذيذة الى الالتذاذ
بتطعمها بل ابعد من ذلك بعدا غير محدود وانت تعلم اذا تاملت عويصا يهمك
وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الطرفين استخففت بالشهوة ان كنت كريم
النفس والانفس العامية ايضا فانها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات
والالام الفادحة بسبب افتضاح او خجل او تعيير او سوء مقالة وهذه كلها احوال عقلية
بعضها اضداد وبعضها يؤثر على المؤثرات الطبيعية ويصبر لها على المكروهات الطبيعية
فيعلم من ذلك ان الغايات العقلية اكرم على الانفس من محقرات الاشياء فكيف
والامور البهية العالية الا ان الانفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر
ولا تحس بما يلحق الامور البهية لما قيل من المعاذير واما اذا انفصلنا عن البدن
وكانت النفس منا تنبهت وهي في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله وهي
بالطبع نازعة اليه اذ عقلت بالفعل انه موجود الا ان اشتغالها بالبدن
كما قلناه قد انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المرض الحاجة الى بدل ما يتحلل
وكما ينسي المرض الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ويميل بالشهوة من المريض

الى المكروهات

الى المكروهات في الحقيقة عرض لها حينئذ من الالم بفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التي اوجبنا
وجودها ودللنا على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعدلها
تفريق النار للاتصال وتبديلها وتبديل الزمهرير للمزاج فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر
الذي او ما اما اليه فيما سلف او الذي عمل فيه نار او زمهرير فمنعت المادة اللابسة وجه
الحس عن الشعور به فلم يتاذ ثم عرض ان زال العائق فشعر بالبلاء العظيم واما اذا
كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به اذا فارقت البدن
ان تستكمل الاستكمال التام الذي لها ان تبلغه كان مثلها مثل الخدر الذي اذيق
المطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر وطالع اللذة العظيمة
دفعة وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل
الحالة الطيبة التي للجواهر الحية المحضة وهي اجل من كل لذة واشرف فهذه السعادة
وتلك الشقاوة وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية
الشوق الى كمالها وذلك عندما يبرهن لهم ان من شان النفس ادراك ماهية الكل
بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل فان ذلك ليس فيها بالطبع الاول
ولا ايضا في سائر القوى بل شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اسباب واما
النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكانها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق
لان هذا الشوق انما يحدث حدوثا وينطبع في جوهر النفس اذا تبرهن للقوة النفسانية
ان ههنا امورا تكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت واما قبل ذلك
فلا يكون لان هذا الشوق يتبع رايا اذ كل شوق يتبع رايا وليس هذا الراي
للنفس رايا اوليا بل هو راي مكتسب فهؤلاء اذا اكتسبوا هذا الراي لزم
النفس هذا الشوق فاذا فارقت ولم يحصل معها ما يبلغ به بعد الانفصال
التمام وقعت في هذا النوع من الشقاء الابدي لان اوائل الملكة العلمية انما كانت

انفعلنا عن المادة ... الكريم ... وتلك الشقاوة

يكتسب بالبدن لا غير وقد فات وهو الآلة اما المقصرون عن السعي في كسب الكمال
الانسي واما المعاندون الجاحدون المتعصبون في كسب الآراء الفاسدة المضادة للآراء
الحقيقية والجاحدون اسوء حالا لما اكتسبوا من هيئات مضادة للكمال واما انه
كم ينبغي ان يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات حتى تجاوز به الحد الذي في مثله
تقع هذه الشقاوة وفي تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة فليس يمكنني ان انص
عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور نفس الانسان المبادي المفارقة
تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان ويعرف العلل
الغائية للامور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر عنده
هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدا الاول الى اقصى
الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة
للكل اي وجود يخصها واية وحدة تخصها وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير
بوجه من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا
ازداد للسعادة استعدادا وكانه ليس يتبرا الانسان عن هذا العالم وعلائقه
الا ان يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هنالك وعشق
لما هنالك يصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة ونقول ايضا ان هذه السعادة
الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس ونقدم لذلك مقدمة وكانا قد
ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق هو ملكة تصدر بها عن النفس افعال ما
بسهولة من غير تقدم روية وقد امر في كتب الاخلاق بان يستعمل التوسط بين
الخلقين الضدين لا بان يفعل افعال التوسط دون ان تحصل ملكة التوسط
بل ان تحصل ملكة التوسط وملكة التوسط كانها موجودة للقوة الناطقة
وللقوى الحيوانية معا اما للقوى الحيوانية فبان يحصل فيها هيئة الاذعان

واما للقوة الناطقة فبان يحصل فيها هيئة الاستعلاء والانفعال كما ان ملكة الافراط والتفريط
موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا ولكن بعكس هذه النسبة ومعلوم ان الافراط
والتفريط هما مقتضيا القوى الحيوانية واذا قويت القوى الحيوانية وحصل لها ملكة استعلائية
حدثت في النفس الناطقة هيئة اذعانية واثر انفعالي قد رسخ في النفس الناطقة من
شانها ان تجعلها قوية العلاقة مع البدن شديدة الانصراف اليه واما ملكة التوسط فالمراد
فيها التنزيه عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على جبلتها مع افادة
هيئة الاستعلاء والتنزه وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها الى جهة البدن بل عن جهته
فان المتوسط يسلب عنه الطرفان دائما ثم جوهر النفس انما كان البدن هو الذي
يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي يخصه وعن طلب الكمال الذي له وعن الشعور بلذة
الكمال ان حصل له والشعور بالم الكمال ان قصر عنه لا بان النفس منطبعة في البدن او
منغمسة فيه ولكن للعلاقة التي كانت بينهما وهو الشوق الجبلي الى تدبيره والاشتغال
باثاره وبما يورده عليه من عوارضه وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن فاذا فارق وفيه
الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كان قريب الشبه من حاله وهو فيه فما ينقص من ذلك يزيل
غفلته عن حركة الشوق الذي له الى كماله وما يبقى منه يكون محجوبا عن الاتصال الصرف
بمحل سعادته ويحدث هناك من الحركات المشوشة ما يعظم اذاه ثم ان تلك الهيئة البدنية
مضادة لجوهرها مؤذية لها وانما كان يلهيها عنها ايضا البدن وتمام انغماسها فيه
فاذا فارقت النفس البدن احست بتلك المضادة العظيمة وتاذت بها اذى عظيما
لكن هذا الاذى وهذا الالم ليس لامر لازم بل لامر عارض غريب والعارض الغريب
لا يدوم ولا يبقى ويزول ويبطل مع ترك الافعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها
فيلزم اذن ان تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة بل تزول وتنمحي قليلا قليلا
حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها واما النفوس البله التي لم تكتسب

الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات البدنية الردية صارت
الى سعة رحمة الله ونوع من الراحة وان كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية وليس
عندها هيئة غير ذلك لا معنى لمضادة ومنافية وتكون لا محالة ممنوة بشوقها الى مقتضاها
فتعذب عذابا شديدا بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير ان يحصل المشتاق اليه
لان آلة ذلك قد بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقي وقال ايضا ان يكون ما قاله
بعض العلماء حقا وهو ان هذه الانفس لو كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها
فارابي
نحو من الاعتقاد في العاقبة التي تكون لامثالهم فهم على شكل ما يمكن ان يخاطب العامة
ويصور ذلك في انفسهم فانهم اذا فارقوا البدن ولم يكن لهم معنى جاذب الى الجهة التي
هي فوقهم لا كمال فيسعدوا تلك السعادة ولا شوق كمال فيشقوا تلك الشقاوة بل
جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الاسفل منجذبة الى الاجسام ولا منع في المواد السماوية
عن ان تكون موضوعة لفعل نفس فيها قالوا فانها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من
الاحوال الاخروية وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيئا من الاجرام السماوية فتشاهد
جميع ما قيل لها في الدنيا من احوال القبر والبعث والخيرات الاخروية وتكون الانفس
الردية ايضا تشاهد العقاب المصور لهم في الدنيا وتقاسيه فان الصورة الخيالية ليست
تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تاثيرا وصفاء كما نشاهد في المنام فربما كان المحلوم
به اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخروي اشد استقرارا من الموجود في المنام
بل ما الفرق بين الحس واليقظة كما علمت الا ان المرتسم في النفس الا ان احدهما يبتدئ من باطن
ويتحدر اليه والثاني يبتدئ من خارج ويرتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك الادراك
المشاهدة وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود من خارج فكلما ارتسم
في النفس فعل فعله وان لم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتي هو هذا المرتسم الحادث
هو سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان اللتان

محسوس لكم

و ليس العبرة التي في المنام

بالقياس

بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل
بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتتبرا عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي
كانت لها كل التبرؤ ولو كان بقي فيها اثر من ذلك اعتقادي او خلقي تاذت به وتخلفت
لاجله عن درجة عليين الى ان ينفسخ في المبدا والمعاد فقط
في الالهامات والدعوات المستجابة والعقوبات السماوية وفي احوال النبوة وفي حال
احكام النجوم فالوجود اذا ابتدا من عند الاول لم يزل كل تال منه ادون مرتبة من الاول
ولا يزال ينحط درجات فاول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولا ثم
مرتبة الملائكة الروحانية التي تسمى نفوسا وهي الملائكة العملية ثم مراتب الاجرام السماوية
وبعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم من بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة
للصور الكائنة الفاسدة فيلبس اول شيء صور العناصر ثم يتدرج يسيرا يسيرا فيكون
اول الوجود فيها اخس وارذل مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيها المادة
ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم الناميات وافضلها الانسان وبعده الحيوانات
ثم النبات وافضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل وحصل الاخلاق التي
تكون فضائل عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذي في قواه النفسانية
خصائص ثلث ذكرناها وهي ان يسمع كلام الله ويرى ملائكته وقد تحولت له على صورة
يراها وقد بينا كيفية هذا وبينا ان الذي يوحى اليه يتشبح له الملائكة ويحدث له في سماعه صوت
يسمعه يكون من قبل الله والملائكة فيسمعه من غير ان يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان
الارضي وهذا هو الموحى اليه وكما ان اول الكائنات من الابتداء الى درجة العنصر كان
عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا يبتدئ الوجود من الاجرام ثم تحدث نفوس ثم عقول وانما تفيض
هذه الصور لا محالة من عند تلك المبادئ والامور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات
القوى الفعالة السماوية والمنفعلة الارضية والمنفعلة الارضية تابعة لمصادمات

القوى الفعالة السماوية وأما القوى الأرضية فيتم حدوث ما يحدث منها بسبب تمكن أحدهما
القوى الفعالة فيها إما الطبيعية وإما الإرادية والثاني القوى الانفعالية إما الطبيعية
وإما النفسانية وأما القوى السماوية فيحدث عنها آثار في هذه الأجرام التي تحتها على
نمط أو وجه أحدهما بسببها بحيث لا تسبب فيه للأمور الأرضية بوجه من الوجوه وتلك
إما من طبائع أجسامها وقواها أو بحسب التشكلات الواقعة منها مع القوى الأرضية
والنسب (الأوضاع) بينها وإما عن طبائعها النفسانية والوجه الثالث فيه شركة مع الأحوال
الأرضية ونسب بوجه من الوجوه على الوجه الذي أقول قد اتضح لك أن النفوس الأجرام
السماوية ضربا من التصرف في المعاني الجزئية على سبيل إدراك غير عقلي محض وأن لمثلها
أن يتوصل إلى إدراك الحادثات الجزئية وذلك يكون بسبب إدراك تقاربي أسبابها
الفاعلة والقابلة إلى حصولها حيث هي أسباب وما تتأدى إليه ومما ينتهي إلى طبيعية أو إرادة
موجبة ليست إرادية فائزة غير جائزة ولا جازمة ولا ينتهي إلى الفرق أن القسرية لما قسر
عن طبيعته وأما قسر عن إرادة والقسر الذي ينتهي التحليل في القسريات إليها أجمع ثم أن الإرادات
كلها كائنة بعد ما لم يكن فلها أسباب تتوالى فتوجبها وليس يوجد إرادة بإرادة وإلا
لذهبت إلى غير النهاية ولا عن طبيعة المريد وإلا لزمت الإرادة ما دامت الطبيعة (على سبيل الإيجاب)
بل الإرادة تحدث بحدوث علل من الموجبات والدواعي تستند إلى أرضيات
وسماويات ويكون موجبة ضرورة لتلك الإرادة وأما الطبيعة فإن كانت راهنة
دائمة فهو أصل وإن كانت قد حدثت فلا محالة أن الحدث استند أيضا إلى أمور سماوية وأرضية
عرفت جميع هذا فيما قبل وأن الازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها ينظم تحت
تحت الحركة السماوية وإذا علمت الأوائل بأسرارها وكيفية تجرها إلى الثواني
علمت الثواني بضرورة فمن هذه الأشياء علمنا أن النفوس السماوية وما فوقها
عالمة بالجزئيات وأما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلي وأما هي فعلى نحو جزئي

كالمباشرة

كالمباشرة أو المتأدي إلى المباشرة أو المشاهد بالحواس فلا محالة أنها تعلم ما يكون وإلا لما كانت تعلم
وكثير منها الوجه الذي هو الصواب والذي هو أصلح وأقرب من الخير المطلق من الأمور الممكنة من الوجود والعدم
وقد بينا أن المتصورات التي لتلك العلل هي الموجودات لتلك الصور منها إذا كانت
ممكنة ولم يكن هناك أسباب سماوية تكون أقوى من تلك التصورات مما هو
في أحد الطرفين الشق غير هذا الثالث وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يحصل تلك
الأمور الممكنة موجودة لا عن سبب أرضي ولا عن سبب طبيعي في السماء بل عن تأثير
ما لهذه الأمور في الأمور السماوية وليس هو إذا بالحقيقة تأثير بل التأثير للمبادئ وجود ذلك
الأمر في الأمور السماوية فإنها إذا عقلت الأوائل عقلت ذلك الأمر وإذا عقلت
ذلك الأمر عقلت ما هو الأولى بأن يكون وإذا عقلت ذلك كان إن لم يكن له مانع
فيه إلا عدم علة طبيعية أرضية أو وجود علة طبيعية أرضية أما عدم العلة الطبيعية
الأرضية فمثلا أن يكون ذلك الخير هو أن يوجد حرارة ولا يكون قوة مسخنة طبيعية أرضية
فلتلك السخونة تحدث للتصور السماوي بوجه كون الخير فيه كما أنها تحدث في أبدان
الناس عن أسباب من تصورات الناس على ما عرفت فيما سلف وأما مثال الثاني
فأن يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوي يجبر
في وجود ضد لما يوجب المبرد فيكون ذلك أيضا بقسر المبرد كما يقسر تصوراتنا الغضب السبب
المبرد فينا فيكون أصناف هذا القسم الحالات الأمور طبيعية أو العادات تحصل
بالمستدعي أو بغيره أو اصطلام ذلك بوجود واحد منها وحاجة جميع العادة إلى الخير
ولسنة التضرع إلى استدعاء بهذه القوة لسبب التفكر إلى الاستدعاء والبيان وكل بعض
من فوق وليس هذا بجميع تصورات السماوية بل للأول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه
الذي قلنا أنه يليق به ومن عنده يبتدئ لكن ما كيفيته ولكن بالتوسط وعلى ذلك
علم بحسب ذلك ما ينتفع بالدعوات والقرابين وخصوصا في أمر الاستسقاء

وفي امور اخرى والذي يجب ان يخاف المكافات على الشر ويتوقع المكافات على الخير
فان من ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقيقة ذلك ظهور آياته وآياته هي حجج
جرو ماته وهذه الحال معقودة عند الناس ويجب ان يكون لها وجود فان لم يوجد فهناك
الا المحدود الا ان لم ... السبب ... غيره
عسر او سبب لا محدد لكن السبب آخر يعاوقه وذلك اولى بالوجود من هذا وجود ذلك وجود
فهذا هو مستحسن الخير واذا شئت ان تعلم ان الامور التي علمت نافعة مودية الى المصالح
قد وجدت في الطبيعة على الجمهور من الايجاد الذي علمته وتحققه فتأمل حال منافع الاعضاء
في الحيوانات والنبات وان كل واحد كيف خلق وليس هناك البتة سبب طبيعي
بل مبدأه لا محالة العناية على الوجه الذي علمت العناية فكذلك فصدق بوجود هذه المعاني
فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تعلق تلك واعلم ان اكثر
ما يقر به الجمهور ويفزع اليه ويقول به فهو حق وانما يدفعه هولاء المتشبهة بالفلاسفة جهلا
منهم بعلله واسبابه وقد عملنا في هذا الباب كتاب البر والاثم فليتأمل شرح هذه الامور
من هناك وصدق بما يحكى من العقوبات الالهية النازلة على مدن فاسدة واشخاص
ظالمة وانظر ان الحق كيف ينصر واعلم ان السبب في الدعاء منا ايضا وفي
الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادئ
جميع هذه الامور ينتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبدأها من هناك
والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم تكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة فكل ارادة لنا
فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية بل
امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله
يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث عن مصادمات هذه فاذا حللت
الامور كلها استندت الى مبادئ ايجابها تنزل من عند الله تعالى والقضاء من الله سبحانه
هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب

اجتماعات

اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول
ولو امكن انسانا من الناس ان يعرف الحوادث التي في الارض والسماء جميعها وطبايعها
لفهم كيفية جميع ما يحدث في المستقبل وهذا المنجم القائل بالاحكام مع ان اوضاعه الاولى ومقدماته
ليست مستندة الى برهان بل عسى ان يدعي فيها التجربة او الوحي وربما حاول قياسات شعرية
او خطابية في اثباتها فانه انما يعول على دلايل جنس واحد من اسباب الكائنات وهي التي
في السماء على انه لا يضمن من عنده الاحاطة بجميع الاحوال التي في السماء ولو ضمن لنا ذلك
ووفى به لم يمكنه ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميعها في كل وقت وان كان
جميعها من حيث فعله وطبعه معلوما عنده وذلك انه لا يكفي ان يعلم انه وجد او لم يوجد
وذلك لانه لا يكفيك ان تعلم ان النار حارة ومسخنة وفاعلة كذا او كذا في ان تعلم انها
سخنت ما لم تعلم انها حصلت وان طريق من الحساب يعطينا المعرفة بكل حادث
وبدعة في الفلك ولو امكنه ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميع ذلك لم يتم لنا به الانتقال
الى المغيبات فان الامور المغيبة التي في طريق الحدوث انما تتم بمخالطات بين الامور
السماوية التي لنا التسليم انا حصلنا بكمال عددها وبين الامور الارضية المتقدمة
واللاحقة فاعلها ومنفعلها طبيعتها وارادتها وليست تتم بالسماويات وحدها فاذا لم
يحط بجميع الحالين من الامرين وموجب كل واحد منهما خصوصا ما كان متعلقا بالمغيب
لم نتمكن من الانتقال الى المغيب فليس لنا اذن اعتماد على اقوالهم وان سلمنا
متبرعين ان جميع ما يعطونناه من مقدماتهم الحكمية صادقة

في اثبات النبوة

وكيفية دعوة النبي صلعم الى الله تعالى والمعاد اليه ونقول الان انه من المعلوم ان الانسان
يفارق ساير الحيوانات بانه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصا واحدا يتولى
تدبير امره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته وانه لا بد من ان يكون الانسان
مكفيا باخر من نوعه يكفيه ذلك الاخر ايضا ويكفيه بآخر ونظيره فيكون هذا مثلا ينقل

لذاك وذاك يخبز لهذا وهذا يخيط لاخر وهذا يتخذ الابرة لهذا حتى اذا اجتمعوا كان امرهم
مكتفيا ولهذا ما اضطروا الى عقد المدن والاجتماعات فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته
على شرائط المدينة وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على الاجتماع فقط فانه يتحيل على جنس
بعيد الشبه من الناس وعادم لكمالات الناس ومع ذلك فلا بد لامثاله من اجتماع ومن تشبه
بالمدنيين فاذا كان هذا ظاهرا فلا بد في وجود الانسان وبقائه من مشاركة ولا تتم المشاركة
الا بمعاملة كما لا بد في ذلك من سائر الاسباب التي تكون له ولا بد في المعاملة من سنة وعدل
ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل ولا بد من ان يكون هذا بحيث يجوز ان يخاطب الناس
ويلزمهم السنة ولا بد من ان يكون هذا انسانا ولا يجوز ان يترك الناس وآراءهم في ذلك
فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلا وما عليه ظلما فالحاجة الى هذا الانسان في ان يبقى نوع
الناس ويتحصل وجوده اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين
وتقعير الاخمص من القدمين واشياء اخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء بل اكثر
ما لها انها تنفع في البقاء ووجود الانسان الصالح لان يسن ويعدل ممكن كما سلف منا
ذكره فلا يجوز ان تكون العناية الاولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي هي اسها
ولا ان يكون المبدأ الاول والملائكة بعده يعلم ذلك ولا يعلم هذا ولا ان يكون ما يعلمه
في نظام الامر الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد بل كيف يجوز ان لا يوجد
وما هو متعلق ومبني على وجوده موجود فواجب اذن ان يوجد نبي وواجب ان يكون انسانا

لوجوده م

وواجب ان يكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه امرا لا يوجد
لهم فيتميز به منهم فتكون له المعجزات التي اخبرنا بها فهذا الانسان اذا وجد وجب ان يسن
للناس في امورهم سننا باذن الله وامره ووحيه وانزاله الروح المقدس عليه فيكون
الاصل الاول فيما يسنه تعريفه اياهم ان لهم صانعا واحدا قادرا وانه عالم بالسر والعلانية
وان من حقه ان يطاع امره فانه يجب ان يكون الامر لمن له الخلق وانه قد اعد لمن اطاعه

المعاد المسعد ولمن عصاه المعاد المشقي حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله
والملائكة بالسمع والطاعة ولا ينبغي ان يشغلهم بشيء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق
لا شبيه له فاما ان يتعدى بهم الى ان يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان ولا
منقسم بالقول ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيء من هذا الجنس فقد عظم عليهم الشغل
وشوش فيما بين ايديهم الدين واوقعهم فيما لا مخلص عنه الا لمن كان المعان الموفق
الذي يشذ وجوده ويندر كونه فانهم لا يمكنهم ان يتصوروا هذه الاحوال على وجهها الا
بكد وانما يمكن القليل منهم ان يتصوروا حقيقة هذا التوحيد والتنزيه فلا يلبثون ان
ان يكذبوا بمثل هذا الوجود او يقعوا في تنازع وينصرفوا الى المباحثات والمقايسات
التي تصدهم عن اعمالهم المدنية وربما اوقعتهم في آراء مخالفة لصلاح المدينة ومنافية
لواجب الحق وكثرت فيهم الشكوك والشبه وصعب الامر على الانسان في ضبطهم فما كل
بميسر له في الحكمة الالهية ولا الانسان يجوز له ان يظهر ان عنده حقيقة يكتمها عن العامة
بل يجب ان لا يرخص في التعريض بشيء من ذلك بل يجب ان يعرفهم جلالة الله وعظمته
برموز وامثلة من الاشياء التي هي عندهم وعظيمة ويلقي اليهم منه هذا القدر اعني انه

جليلة

لا نظير له ولا شريك له ولا شبيه وكذلك يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على وجه يتصورون
كيفيته وتسكن اليه نفوسهم ويضرب للسعادة والشقاوة امثالا مما يفهمونه ويتصورونه
اما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه الا امرا مجملا وهو ان ذلك شيء لا عين رأته ولا اذن
سمعته وان هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الالم ما هو عذاب مقيم واعلم ان
الله يعلم ان وجه الخير في هذا فيجب ان يوجد معلوم الله على وجهه على ما علمت ولا باس
ان يشتمل خطابه على رموز واشارات تستدعي المستعدين بالجبلة للنظر والبحث
الحكمي **في العبادات ومنفعتها في الدنيا والآخرة** ثم ان هذا الشخص
الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت فان المادة التي تقبل كمال مثله

نفع في قليل من الامر فيجب اذا ان يكون النبي صلعم قد دبر لبقاء ما ياتيه به الشرع في امور المصالح
الانسانية تدبيرا ولا شك ان الفائدة في ذلك هي استمرار الناس على معرفتهم بالصانع
والمعاد وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذي يلي النبي فيجب ان يكون
على الناس افعال واعمال يسن تكرارها في مدد متقاربة حتى يكون الذي يفوته منه منتبها
للمقتضى منه عهدا بالتذكر راسخا قبل ان ينفسخ بالمحو ما قبله ويجب ان يكون مقرونة
بما يذكر الله والمعاد لا محالة والا فلا فائدة فيها والتذكر لا يكون الا بالفاظ تقال
او بنيات تنوى في الخيال وان يقال لهم ان هذه الافعال تقرب الى الله ويستوجب بها
الجزاء الكريم وان يكون تلك الافعال بالحقيقة على هذه الصفة وهذه الافعال مثل العبادات
المفروضة على الناس وبالجملة يجب ان يكون فيها منبهات والمنبهات اما حركات
واما اعدام حركات مفضية الى حركات فاما الحركات فمثل الصلوات واما اعدام
فمثل الصوم فانه وان كان معنى عدميا فانه يحرك الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه
على انه على جملة من الامر ليست هدرا فيتذكر بسبب ما ينوى به من ذلك انما القربة وقد يجب
ان امكن ان يخلط بهذه الافعال مصالح اخرى في تقوية السنة وبسطها والمنافع
الدنيوية للناس ايضا ان يفعل ذلك مثل الجهاد والحج على ان يعين مواضع
من البلاد بانها اصلح المواضع للعبادة لله وانها خالصة لله تعالى وتعيين افعال
ما لا بد منها للناس وانها في ذات الله مثل القرابين فانها مما يعين في هذا الباب
معونة شديدة والموضع الذي منفعته في هذا الباب هذه المنفعة اذا كان فيه ماوى
الشارع ومسكنه فانه يذكره ايضا وذكراه في المنفعة المذكورة تالية لذكر الله والملائكة
والماوى الواحد ليس يجوز ان يكون بنصب عين الامة كافة فبالحري ان يفرض اليه هجرة
وسفر ويجب ان يكون اشرف هذه العبادات من وجه هو ما يفرض متولية انه مخاطب
الله ومناج اياه وصائر اليه وماثل بين يديه وهذا هو الصلوة فيجب ان يكون

بعد الافعال صح

ليس للمصلي من الاحوال التي يستعد بها للصلوة ما جرت العادة بمواخذة الانسان نفسه
به عند لقاء الملك الانساني من الطهارة والتنظيف وان يسن في الطهارة والتنظيف
سننا بالغة وان يسن عليه فيها ما جرت العادة بمواخذته نفسه عند لقاء الملوك من
الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الاطراف وترك الالتفات والاضطراب وكذلك
يسن لكل وقت من اوقات العبادة آدابا ورسوما محمودة فهذه الاحوال ينتفع بها
العامة في رسوخ ذكر الله تعالى والمعاد في انفسهم فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع
بسبب ذلك وان لم يكن لهم مثل هذه المذكورات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن
وينفعهم ايضا في المعاد منفعة عظيمة في تنزيه انفسهم على ما عرفته واما الخاصة فاكثر منفعة
هذه الاشياء اياهم في المعاد فقد قررنا حال المعاد الحقيقي واثبتنا ان السعادة في الاخرة
مكتسبة بتنزيه النفس وتنزيه النفس تبعيدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لاسباب
السعادة وهذه التنزيه يحصل باخلاق وملكات والاخلاق والملكات تكتسب بافعال
من شانها ان تصرف النفس عن البدن والحس وتديم تذكرها المعدن الذي لها فاذا كانت كثيرة
الرجوع الى ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنية ومما يذكرها ذلك ويعينها عليه افعال متعبة
وخارجة عن عادة الفطرة بل هي الى التكلف فانها تتعب البدن والقوى الحيوانية
وتهدم ارادتها من الاستراحة والكسل ورفض العناء واخماد الحرارة الغريزية واجتناب الارتياض
الا في اكتساب الاغراض من اللذات البهيمية ويعرض على النفس في تلك الحركات ذكر الله
والملائكة وعالم السعادة شاءت ام ابت فتتقرر لذلك فيها هيئة الانزعاج عن هذا البدن
وتاثيراته وملكة التسلط على البدن فلا تنفعل عنه فاذا جرت عليها افعال بدنية
لم تؤثر فيها هيئة وملكة تاثيرها ولو كانت مخلدة اليه منقادة في كل وجه ولذلك قال القائل
الحق ان الحسنات يذهبن السيئات فان دام هذا الفعل من الانسان استفاد
ملكة الالتفات الى جهة الحق والاعراض عن الباطل وصار شديد الاستعداد للتخلص

ومن اوصه

والكل صح

الى السعادة بعبادة القارة وهذه الافعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد انها فريضة من عند الله تعالى لكان
مع اعتقاده ذلك يلزم في كل فعل ان يذكر الله ويعرض عن غيره لكان جديرا بان يفوز
من هذا الى كار من حظ فكيف اذا استعملها في تعليم ان النبي من عند الله وبارسال الله
واجب في الحكمة الالهية ارساله وان جميع ما سنه فانما هو ما وجب من عند الله لانه سنه
وان ما سنه من عند الله فالنبي فرض عليه من عند الله ان يفرض عبادات ويكون الفائدة
في العبادات للعابدين انها تبقى بقيم السنة والشريعة التي هي اسباب وجودهم ابقائهم
عند المعاد من الله العزيز كانهم ثم ان هذا الانسان هو الذي يتدبر احوال الناس على نظام
به اسباب معيشتهم ومصالح معادهم وهو انسان متميز عن سائر الناس بتأله
في عقد المدينة وعقد البيت وهو النكاح والسنن الكلية في ذلك ويجب ان يكون
القصد الاول للسان في وضع السنن ترتيب المدينة على اجزاء ثلثة المدبرون والصناع
والحفظة وان يرتب لكل جنس منهم رئيسا يرتب تحته روسا يليهم الى ان ينتهي
الى افناء الناس فما يكون في المدينة انسان معطل ليس له مقام محدود بل يكون
لكل واحد منهم منفعة في المدينة وان يحرم البطالة والتعطل وان لا يكون لاحد سبيل الى
ان يكون له من غيره الحظ الذي لا بد منه للانسان ويكون جهته معفاة لنفسه من غير كلفة
فان هو لا يجب ان يردعهم فان لم يرتدعوا انفاهم من الارض فان كان
السبب في ذلك مرضا او آفة افردهم موضعا يكون فيه امثالهم ويكون عليهم قيم ويجب
ان يكون في المدينة وجه مال مشترك بعضه من حقوق بعضها على الارباح المكتسبة
والطبيعية كالثمرات والنتاج وبعضه يعرض عقوبة وبعضه يكون من اموال النابذين
للسنة وهي الغنائم ويكون ذلك عدة لمصالحهم المشتركة او ازاحة لعلة الحفظة الذين
لا يشتغلون بصناعة وبعضه على الذين حيل بينهم وبين الكسب بامراض وزمانات
ومن الناس من راى قتل الميؤوس من صلاحه منهم وذلك قبيح فان قوتهم لا يجحف

بالمدينة فان كان بالمثال هو الاموال من قرابته من يرجع الى فضل استظهار من قوته فرض
عليه كفايته والغرامات كلها لا تبين على صاحب جنايته بل يجب ان تبين
بعضها على اوليائه وذوي الدين لا يحجرونه ولا يحرسونه ويكون ما تبين من ذلك
عليهم مخففا فيه بالمهال للمطالبة ويكون ذلك في جنايات وقع خطاء ولا يجوز اهمال
امر من وقع منهما خطاء وكما انه يجب ان يحرم البطالة كذلك يجب ان يحرم الصنائع
التي يقع فيها انتقال الاملاك او المنافع من غير مصالح يكون بازائها وذلك مثل القمار
فان القامر يأخذ من غيره من غير ان يعطي منفعة البتة بل يجب ان يكون الاخذ اخذا من صناعة
يعطي بها فايدة ويكون عوضا اما عوض هو جوهر او عوض هو منفعة او عوض هو ذكر
جميل او غير ذلك مما هو معدود في الخيرات البشرية فكذلك يجب ان يحرم الصنائع
التي تدعو الى اضداد المصالح والمنافع مثل تعلم السرقة واللصوصية والقيادة
وغير ذلك وتحريم ايضا الحرف التي تغني الناس عن تعلم الصناعات الداخلة
في الشركة مثل المراباة فانها طلب زيادة كسب من غير حرفة تحصيله وان كانت
بازائه منفعة وتحريم ايضا الافعال التي ان وقع فيها رخصة ادت الى ضد ما عليه بقاء
امر المدينة وهو التزوج ثم اول ما يجب ان يشرع فيه هو امر التزاوج المؤدي الى
التناسل وان يدعو اليه ويحرض عليه فان به بقاء الانواع التي بقاؤها دليل
وجود الله تعالى وان يدبر في ان يقع ذلك وقوعا ظاهرا لئلا يقع ريبة في النسب
فيقع بسبب ذلك خلل في انتقال المواريث التي هي اصول الاموال لان المال لا بد
منه في المعيشة والمال منه اصل ومنه فرع والاصل موروث او ملقوط او موهوب
واصح الاصول من هذه الثلثة الموروث فانه ليس من بخت واتفاق بل عن
مذهب كالطبيعي وقد يقع في ذلك اعني خفاء المناكحات ايضا خلل في وجوه اخرى
مثل في وجوب نفقة بعض على بعض ومعاونة بعض لبعض وغير ذلك

بما اذا تامل العاقل عرف وجب ان تؤكد الامور الضامنة لثبوت هذه الوصلة حتى
لا تقع مع كل نزغ فرقة فنبه في ذلك الى تشتت الشمل الجامع للاولاد ووالديهم
والى تجدد احتياج كل انسان الى المزاوجة وفي ذلك انواع من الضرر كثيرة ولان اكثر
اسباب المصلحة المحبة والمحبة لا تنعقد الا بالالفة والالفة لا تحصل الا بطول التخالط
وبهذا التاكيد تحصيل من جهة المراة بان لا يكون في يدها القطع بهذه الفرقة فانها لنقص
واهية العقل مبادرة الى طاعة الهوى والغضب فيجب ان يكون الى الفرقة سبيل ما
وان لا يسد ذلك من كل وجه لان حسم اسباب التوصل الى الفرقة بالكلية يقتضي وجوها
من الضرر والخلل منها ان من الطبائع ما لا يألف بعض الطبائع وكلما اجتهد في الجمع
بينهما زاد الشر والنبو وتنغصت المعايش ومنها ان من الناس من يزوج من غير
كفو ولا حسن لما يعسر في العشرة او يبغض لعاهة الطبيعة فيصير ذلك داعية الى الرغبة
في غيره اذ الشهوة طبيعية وربما ادى ذلك الى التبغض وغيره من الفساد وربما كان المتزوجان
لا يتعاونان على النسل فاذا ابدلا بزوجين آخرين تعاونا فيجب ايضا ان يكون
الى المفارقة سبيل ولكنه يجب ان يكون مشددا فيه فاما الناقصة الناقصة عقلا
واكثر ما اختلف فاذا اختلفا وتلونا فلم يجعل في يدها من ذلك شيء بل يجعل
الى الحكام حتى اذا عرفوا سوء صحبة يلحقها من الزوج الآخر فرقوا واما من جهة
الرجل فان يلزمه في ذلك غرامة لا يقدم عليها الا بعد التثبت وبعد ان يستصوب
ذلك لنفسه من كل وجه ومع ذلك فالاحسن ان يترك للصلح وجه آخر من غير
ان يعين من توجهه فيصير سببا الى طاعة الطيش بل يغلظ الامر في المعاودة
اشد من التغليظ في الابتداء فنعم ما امر به افضل الشارعين انها لا تحل
له الا بعد الثالثة الا بعد ان يطلق يوطئ نفسه على تجرع مضض لا مضض
فوقه وهو تمكين رجل آخر من حليلته بان يزوجها نكاحا صحيحا ويطأها

وطئا صحيحا فاذا كان من عينيه مثل هذا الخطب لم يقدم على الفرقة بالجزاف
الا ان يصمم على الفرقة التامة او يكون هناك كما ذكرنا من يرى اساسا للتفصي ونحوها
لذة وامثال ذلك سواء لا خارجون عن استحقاق طلب المصلحة لهم ولما كان
من حق المراة ان تصان لانها مشتركة في شهوتها وداعية الى نفسها وهي مع
ذلك اشد انخداعا واقل للعقل طاعة والاشتراك فيها يوقع الانفة والعار عظيما
وهي من المضار المشهورة والاشتراك في الرجل لا يوقع عارا بل حسدا او الحسد غير ملتفت
اليه فانه طاعة للشيطان فما احرى ان يسن عليها في بابها التستر والتخدر فلذلك
ينبغي ان لا تكون المراة من اهل الكسب كحال الرجل ولذلك يجب ان يسن لها
ان يكفى من جهة الرجل فيلزم الرجل نفقتها لكن الرجل يجب ان يعوض من ذلك
عوضا وهو ان يملكها وهي لا تملك فلا يكون لها ان تنكح غيره واما الرجل فلا يحجر عليه
في هذا الباب وان حرم عليه تجاوز عدد لا يعدو ما رضاه وارادة وبعد فيكون
البضع المملوك من المراة بازاء ذلك وليست اعني بالبضع المملوك الجماع فان الانتفاع
بالجماع مشترك بينهما وحظها اكثر من حظه والاغتباط والاستمتاع بالولد كذلك
بل ان لا يكون الى استعمالها لغيره سبيل ومن يسن في الولد ان يتولاه كل واحد من
الوالدين بالتربية اما الوالدة فبالحضانة واما الوالد فبالنفقة وكذلك الولد
يسن عليه خدمتهما وطاعتهما واكبارهما واجلالهما فانهما سببا وجوده ومع ذلك
فقد احتملا مؤونته التي لا حاجة الى شرحها لظهورها

في الخليفة والامام
ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات والاخلاق والمعاملات ثم
يجب ان يفرض السان طاعة من يخلفه وان لا يكون الاستخلاف الا من جهته
او باجماع من اهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور انه مستقل بالسياسة
وانه اصيل العقل حاصل عنده الاخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن

السديد برايه وانه عارف بالشريعة حتى لا اعرف منه يصحح ذلك ويظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور
عند الجميع ويسن عليهم انهم اذا افترقوا وتنازعوا للهوى والميل او اجمعوا على
غير من وجدوا الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله والاستخلاف بالنص
اصوب فان ذلك لا يودي الى التشعب والتشاغب والاختلاف ثم يجب ان يحكم
في سنته ان من خرج فادعى خلافة لفضل قوة او مال فعلى الكافة من اهل المدينة
قتاله وقتله وان قدروا ولم يفعلوا فقد عصوا الله وكفروا به ويحل دم من قعد
عن ذلك وهو متمكن بعد ان يصح على راس الملا ذلك منه ويجب ان يسن انه
لا قربة عند الله بعد الايمان بالنبي اعظم من اتلاف هذا المتغلب فان صحح الخارج
ان المتولي للخلافة غير اهل لها وانه ممنو بنقص وان ذلك النقص غير موجود في الخارج
فالاولى ان يطابقه اهل المدينة والمعول الاعظم العقل وحسن الايالة فمن
كان متوسطا في الباقي ومتقدما في هذين بعد ان لا يكون غريبا في البواقي وصائرا
الى اضدادها فهو اولى ممن يكون متقدما في البواقي ولا يكون بمنزلته في هذين
فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما ويعاضده ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع
اليه مثل ما فعل عمر وعلي عليه السلام ثم يجب ان يفرض في العبادات امورا
لا يتم الا بالخليفة تنويها به وجذبا الى تعظيمه وتلك الامور هي الامور الجامعة
مثل الاعياد فانه يجب ان يفرض اجتماعات مثل هذه فان فيها دعاء
للناس الى التمسك بالجماعة والى استعمال عدد الشجاعة والى المنافسة
وبالمنافسة يدرك الفضائل وفي الاجتماعات استجابة الدعوات ونزول
البركات على الاحوال التي عرفت من اقاويلنا وكذلك يجب ان يكون في المعاملات ما يشترط
فيها الامام وهي المعاملات المودية الى انتقاء اركان المدينة مثل المناكحات
والمشاركات الكلية ثم يجب ان يفرض ايضا في المعاملات المودية الى الاخذ

الترغيب

والاعطاء

والاعطاء سننا تمنع وقوع الغدر والحيف وان يحرم المعاملات التي فيها غرر والتي يتغير
فيها الاعواض قبل الفراغ من الايفاء والاستيفاء كالصرف والنسيئة وغير ذلك
وان يسن على الناس معاونة الناس والذب عنهم ووقاية اموالهم وانفسهم من غير
ان يغرم متبرع فيما يلحق تبرعه واما الاعداء والمخالفون للسنة فيجب ان يسن مقاتلتهم وافناءهم
بعد ان يدعوا الى الحق وان يباح اموالهم وفروجهم فان تلك الاموال والفروج اذا لم يكن مدبرة
بتدبير المدينة الفاضلة لم يكن عائدة بالمصلحة التي تطلب المال والفروج لها بل معينة
على الفساد والشر واذ لا بد للناس من الخدم فيجب ان يكون امثال هولاء يجبرون
على خدمة اهل المدينة العادلة وكذلك من كان من الناس بعيدا عن تلقي الفضيلة
فهم عبيد بالطبع مثل الترك والزنج وبالجملة الذين نشاوا في غير الاقاليم الشريفة التي
اكثر احوالها ان ينشوا فيها امم حسنة الامزجة صحيحة القرائح والعقول واذا كانت غير مدينته
مدينة لها سنة حميدة لم يتعرض لها الا ان يكون الوقت يوجب التصريح بان لا سنة
غير السنة النازلة فان الامم والمدن اذا ضلت وسنت عليها سنة فيجب ان يوكد
الزامها فاذا وجب الزامها فربما اوجب تاكيدها ان يحمل عليها العالم باسره
فاذا كان اهل المدينة الحسنة السيرة تجد هذه السنة ايضا حسنة محمودة وترى في تجديدها اعادة
احوال مدن فاسدة الى الصلاح ثم صرحت بان هذه السنة ليس من حقها ان يقبل وكذبت
السان في دعواه انها نازلة على المدن كلها كان في ذلك وهن عظيم يلحق
السنة ويكون للمخالفين الاحتجاج في ردها بامتناع اهل تلك المدينة عنها فحينئذ يجب ان
يودب هولاء ايضا ويجاهدوا ولكن مجاهدة دون مجاهدة اهل الضلال الصرف
او يلزموا غرامة على ما يوثرونه ويصحح عليهم انهم مبطلون وكيف لا يكونون مبطلين
وقد امتنعوا عن طاعة الشريعة التي انزلها الله تعالى فان هلكوا فهم لها اهل فان
في هلاكهم فساد الاشخاص منهم وصلاحا باقيا وخصوصا اذا كانت السنة الجديدة

اثم والفضل وليس ينبغي في بابهم اهمال رعاية مسالمتهم على عداوة او جزية وفعل
وبالجملة يجب ان لا تجري امورهم والاخرون يجري وعداوة ويجب ان يفرض عقوبات
وحدود ومزاجر لمنع بذلك عن معصية الشريعة فليس كل انسان ينزجر لما يخشاه
في الاخرة ويجب ان يكون اكثر ذلك في الافعال التي هي المفسدة الداعية الى فساد نظام
المدينة مثل الزنا والسرقة ومواطاة اعداء المدينة وغير ذلك فاما ما يكون من ذلك
مما يضر الشخص في نفسه فيجب ان يكون فيه تاديب لا يبلغ به المفروضات ويجب ان يكون
السنن في العبادات والمزاجر معتدلة لا تشدد فيها ولا تساهل فيها ويجب ان يفوض
كثير من الاحوال خصوصا في المعاملات الى الاجتهاد فان للاوقات احكاما لا يمكن
ان تنضبط واما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل والخرج
واعداد اهب الاسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك فينبغي ان يكون ذلك الى السائس
من حيث هو خليفة ولا يفرض فيها احكام جزئية فان في فرضها فسادا لانها تتغير
مع تغير الاوقات وفرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز غير ممكن فيجب ان يجعل ذلك
الى اهل المشورة ويجب ان يكون السائس يسن ايضا في الاخلاق والعبادات سننا
يدعو الى العدالة التي هي الوساطة والوساطة تطلب في الاخلاق من الجهتين
فاما ما فيها من كسر غلبة القوى فلاجل تزكية النفس خاصة واستفادة الهيئة الاستعلائية
وان يكون تخلصها من البدن تخلصا نقيا واما ما فيها من استعمال هذه القوى فللمصالح
الدنيوية واما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنفس والنسل واما الشجاعة فلبقاء
المدينة والرذائل الافراطية تجتنب لضررها في المصالح الانسانية والتفريطية لضررها
في المدينة والحكمة الفضيلة التي هي ثالثة العفة والشجاعة فليس يعنى بها الحكمة النظرية
فانها لا تكلف فيها التوسط البتة بل الحكمة العملية التي في الافعال الدنيوية والتصرفات
الدنيوية فان الامعان في تعرفها والحرص على التفنن في توصيل الفوائد كل وجه

منها واجتناب اسباب المضار من كل وجه حتى يتبع ذلك حصول اضداد ما تطلبه النفس
الى شركائه او يشتغل عن اكتساب الفضائل الاخرى فهو الجربزة وجعل الهمة غافلة
الى العنق هو اضاعة امر الانسان نفسه وعمره ومصالحه وبقائه الى وقت
الاستكمال ولان الدواعي شهوانية وغضبية وتدبيرية فالفضائل ثلث هيئة التوسط
في الشهوانيات مثل لذة المنكوح والمطعوم والملبوس والراحة وغير ذلك من
اللذات الحسية والوهمية وهيئة التوسط في الغضبيات كلها مثل الخوف والغضب
والغم والانفة والحقد والحسد وغير ذلك وهيئة التوسط في التدبيريات ورءوس
هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة وهي خارجة عن الفضيلة
النظرية ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد ومن فاز مع ذلك بالخواص
النبوية كاد ان يصير ربا انسانيا وكاد ان يحل عبادته بعد الله وهو سلطان
العالم الارضي وخليفة الله فيه والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام
على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين
قد فرغ من كتابته اقل خلق الله كمال [illegible]
بعون وحسن توفيقه
[illegible]





